Cornelius Castoriadis

Hecho y por hacer

Pensar la imaginación





Cornelius Castoriadis



Hecho y por hacer. Pensar la imaginación

pensamiento contemporáneo

"Imaginación radical e imaginario social instituyente son significaciones centrales para la reflexión, a partir de las cuales puede y debe reconstruirse el conjunto de la filosofía. Puede asombrarnos que la imaginación radical del ser humano singular, de la psique, nunca haya adquirido el lugar central que le pertenece dentro de la teoría de la subjetividad. E incluso puede asombrarnos todavía más que el imaginario social, imaginario radical instituyente, haya sido y siga siendo totalmente ignorado a lo largo de la historia del pensamiento filosófico, sociológico y político. Las razones de tal ocultamiento están profundamente arraigadas en la heteronomía de las sociedades humanas de la que el pensamiento heredado no logró despojarse." Cornelius Castoriadis.

Cornelius Castoriadis (1922-1997) ha sido uno de los pensadores más importantes de la segunda mitad del siglo XX. A la vez radical y enciclopédico, erudito y militante, desarrolló un pensamiento definitivamente original, en el que la preocupación constante por la autonomía como proyecto individual y colectivo dio el marco a una reflexión que hizo de la imaginación radical y el imaginario social instituyente los conceptos claves de una reelaboración de los fundamentos de la filosofía, el psicoanálisis, las ciencias humanas y el pensamiento político. En este, su último libro, Castoriadis presenta una serie de trabajos fundamentales que, centrados en la imaginación, retoman, reelaboran y desarrollan los conceptos claves de su pensamiento, a la vez que se ocupan de algunas de las cuestiones principales de la filosofía y el psicoanálisis. Temas como la creación, la libertad, la verdad, la reflexión, la sublimación, la pasión, la locura y la historia del pensamiento son abordados desde la lúcida y original perspectiva de este gran autor.



Secretaría de Relacio
Institucionales de
Universidad de Buenos



PC 0090



Eudeba

Universidad de Buenos Aires

La Colección Pensamiento Contemporáneo es un emprendimiento conjunto de EUDEBA y la Secretaría de Relaciones Institucionales de la Universidad de Buenos Aires.

Director de Colección: Fernando Urribarri

Primera edición: diciembre de 1998

Diseño de Tapa: *María Laura Piaggio* - Eudeba.
Diseño de Interior: *Alejandro Spina* - Eudeba.

Título de la obra original
Fait et à faire. Les carrefours du labyrinthe V.

ISBN 2-02-029909-7

Traducción: Laura Lambert
Revisión técnica de la traducción: Fernando Urribarri

Esta obra, publicada en el ámbito del Programa de Ayuda a la Publicación *Victoria Ocampo*, cuenta con el apoyo del Ministerio de Asuntos Extranjeros y el Servicio Cultural de la Embajada de Francia en Argentina.

Cet ouvrage, publié dans le cadre du Programme d'Aide à la Publication *Victoria Ocampo*, bénéficie du soutien du Ministère des Affaires Etrangères et du Service Culturel de l'Ambassade de France en Argentine.

Hecho el depósito que marca la ley 11.723
ISBN 950-23-0855-7

Hecho y por hacer

Pensar la imaginación

Encrucijadas del laberinto V

Cornclius Castoriadis



PRÓLOGO A LA EDICIÓN CASTELLANA

Cornelius Castoriadis ha sido uno de los pensadores más importantes de la segunda mitad del siglo XX. A la vez radical y enciclopédico, erudito y militante, desarrolló un pensamiento definitivamente original en el que la preocupación constante por la autonomía como proyecto individual y colectivo dio el marco a una reflexión que hizo de la imaginación radical, de la psique y del imaginario social instituyente, los conceptos clave de una obra que reelabora y transforma los fundamentos de la filosofía, del psicoanálisis, de las ciencias humanas y del pensamiento político.

En este, su último libro, Castoriadis presenta una serie de trabajos que, centrados en la cuestión de la imaginación, retoman y desarrollan los conceptos principales de su pensamiento, a la vez que se ocupan de algunas de las cuestiones fundamentales de la filosofía y el psicoanálisis. Para introducir a su lectura, entonces, me parece oportuno establecer algunas puntuaciones, primero acerca de la ubicación de este libro en el conjunto de la obra publicada de Castoriadis, y luego sobre sus trabajos anteriores correspondientes a los dominios de la filosofía y el psicoanálisis.

I- Sobre este libro en el contexto de la obra de Castoriadis

En mi Introducción a la edición castellana del anterior libro de Castoriadis, *El Avance de la Insignificancia* (Eudeba, 1997),

procuré presentar brevemente la evolución histórica de su obra. En este caso quisiera esbozar algunas consideraciones acerca de la forma en que esta se puede organizar. Para ello me permito apelar a una oportuna metáfora que Witold Wittgenstein propusiera para clasificar a los pensadores originales.

Según Wittgenstein existen dos tipos de ideas originales: las de terreno y las de semilla. Las de terreno son aquellas en base a las que cualquier idea de semilla germinará de un modo especial, distinto que en cualquier otro terreno.

Pues bien, Castoriadis pertenece a esa escasa categoría de grandes pensadores cuyas ideas han creado territorios, inaugurando perspectivas nuevas y originales, que han hecho germinar innovadoramente los más diversos dominios de la reflexión.

Desde este punto de vista su obra, al menos desde 1975, puede describirse aproximadamente sobre la base de la metáfora wittgensteiniana:[1] *La Institución Imaginaria de la Sociedad* (1975) es su opus principal, en el que inaugura sus ideas "de territorio" cuyos fundamentos presenta de modo amplio y sistemático. Su potencia y originalidad han hecho de este libro un clásico contemporáneo. Por otra parte, desde entonces, Castoriadis publica una serie de trabajos "de semilla", en los que se ocupa de cuestiones específicas, a partir de la perspectiva ya establecida. En estos volúmenes que denomina genéricamente *Encrucijadas del laberinto* incluye textos sobre filosofía, historia o psicoanálisis, así como intervenciones políticas e intelectuales coyunturales. A su vez algunas de las ideas que estos textos presentan, provienen de un continuo trabajo "de terreno" destinado, a largo plazo, a confluir en un segundo libro sistemático titulado *El elemento imaginario.*

Hecho y por hacer, al igual que los anteriores cuatro volúmenes de las *Encrucijadas...*, es una colección de artículos.

1. Puesto que ahora mi interés es presentar este libro, dejo de lado los trabajos que Castoriadis dedicó al análisis sociohistórico, económico y político de situaciones concretas. A este respecto puede consultarse, al final de este volumen, la bibliografía que he confeccionado.

Pero posee una diferencia significativa: su relativa homogeneidad. Este se distingue por tener como tema común –convergente aunque no excluyente– la imaginación. Por esta razón, en agosto de 1996, durante uno de nuestros periódicos encuentros, le propuse a Castoriadis que la edición castellana del mismo llevara como subtítulo *Pensar la imaginación*. Y él estuvo de acuerdo.

Como ya lo habrá adivinado el lector, por su tema este libro se acerca mucho –más que ningún otro antes– a *El elemento imaginario*, al presentar reelaboraciones y desarrollos sobre la imaginación radical. Es cierto que carece de su elaboración general y sistemática, pero también lo es que la esboza respecto de algunas cuestiones esenciales –como por ejemplo la del pensamiento–. Pienso por ello que es posible considerar este volumen de las *Encrucijadas...* como el más "fundamental": es decir el que más trabaja sobre el fundamento mismo de su propia obra, sobre sus ideas-fuerza.

Ahora bien, por otra parte, la riqueza de estos textos proviene no sólo de la convergencia temática de sus interrogaciones, sino también de la especificidad de los dos dominios principales en las cuales son abordadas: la filosofía y el psicoanálisis. En este sentido la fuerza de cada uno de estos escritos revela la radicalidad de la apuesta y la importancia de la contribución de Castoriadis en cada uno de estos dominios.

Por eso he considerado oportuno aportar una breve puesta en perspectiva de su producción previa sobre filosofía y psicoanálisis. Es decir, priorizar doblemente la función "introductoria" de este prólogo: introducción a los textos aquí reunidos, a la vez que invitación/introducción a la lectura de aquellos otros textos de Castoriadis sobre filosofía o psicoanálisis con los que estos se relacionan.

No me es posible entonces analizar ahora detalladamente las consecuencias de estos trabajos sobre filosofía y psicoanálisis, en cuanto a la relación entre ambos. De todos modos, consignemos al menos, que entre lo esencial que se postula y se despliega en este libro está la idea de la necesidad, para pensar la imaginación, de una perspectiva que –sin borrar su distinción–

articule la filosofía y el psicoanálisis. Una perspectiva que entonces modifica decisivamente su relación. Artículos como "Filosofía y Psicoanálisis", "Pasión y conocimiento" y especialmente "Imaginación, imaginario, reflexión" son buenos ejemplos de esta articulación que (por ser una verdadera articulación, y no una de esas mezcolanzas posestructuralistas o posmodernas) supera un tabicamiento que es tan antiguo como las relaciones mismas entre psicoanálisis y filosofía. Hay que decir que esto no fue casual, ya que para lograrlo Castoriadis contaba con una posición única: se trataba del único gran pensador de este siglo que fue a la vez, y plenamente, filósofo y psicoanalista.

II- Escritos de Castoriadis sobre filosofía

· "Creación: en el ser, en lo que es, surgen otras formas, se establecen nuevas determinaciones. Lo que cada vez es, no está plenamente determinado, es decir no lo está hasta el punto de excluir el surgimiento de otras determinaciones" (1986). Castoriadis es el filósofo de la creación humana como génesis ontológica, emergencia permanente de formas y figuras cada vez imprevisibles e irreductibles a lo que las preexistía.

En ruptura con el pensamiento heredado, Castoriadis postula al ser como creación, y en el mundo humano a la imaginación como fuente de creación. "Imaginación radical, imaginario social instituyente: significaciones centrales para la reflexión, a partir de las que el conjunto de la filosofía puede y debe ser reconstruida" (1996), escribe Castoriadis. Es decir que la reflexión sobre la imaginación radical implica una reelaboración de la ontología "orientada por la idea de creación".

Por otra parte la reconstrucción de la filosofía a partir de las tesis ontológicas lleva a Castoriadis a la elaboración de una nueva Lógica, para abordar aquello que no puede serlo mediante la lógica heredada, la lógica fundada en el principio de identidad y la teoría de conjuntos. Esta lógica nueva, destinada a "pensar de una manera diferente la antinomia y la

solidaridad entre la razón y lo no racional", es denominada "Lógica de los Magmas".

Tras esta elemental mención de las ideas filosóficas de Castoriadis, ocupémonos ahora de su presencia en la obra de Castoriadis. El conjunto de las mismas encuentra su formulación más amplia y sistemática en *La institución imaginaria de la sociedad*. Luego, en diversos artículos, su autor va a desarrollar sus conceptos, en relación a temas o problemáticas particulares. Agrupándolos de acuerdo a estas es posible ordenar esquemáticamente los artículos filosóficos de Castoriadis del siguiente modo: 1- Escritos "ontológicos", sobre la imaginación y la creación: "Lo decible y lo indecible" (1971); "El descubrimiento de la creación por Aristóteles" (1978); "La lógica de los magmas y la cuestión de la autonomía" (1981); "Lo imaginario: La creación en el dominio histórico-social" (1981); y el fundamental "Tiempo y creación" (1990). 2- Escritos sobre el pensamiento heredado, en particular sobre la racionalidad, la Razón y la Ciencia: "Técnica" (1973); "Ciencia Moderna e Interrogación Filosófica" (1972); "Sobre el desarrollo y la racionalidad" (1976); "Alcance ontológico de la historia de la ciencia" (1982). 3- Escritos sobre la filosofía, su estatuto y su proyecto (en especial en relación al Proyecto de Autonomía): "La polis griega y la creación de la democracia" (1986); "Una interrogación sin fin" (1990); "¿El fin de la filosofía?" (1989); "Los intelectuales y la Historia"; "Antropología, filosofía, política" (1990). 4- Escritos de filosofía política y filosofía de lo histórico-social: "Valor, Igualdad, Justicia, Política" (1975); "Crisis social y creación cultural" (1976); "Naturaleza y valor de la igualdad" (1982); "Reflexiones sobre el racismo" (1987); "La revolución ante los teólogos" (1989); "La institución de la sociedad y de la religión" (1983); "Imaginario político griego y moderno" (1991); "La democracia ateniense" (1992); "La cultura en una sociedad democrática" (1994); La democracia como procedimiento y como régimen" (1994). 5- Un último item es preciso para distinguir la original reflexión de Castoriadis sobre la ética. A pesar de que se trata de ideas

importantes –incluso para el propio Castoriadis, que se refirió a ellas como "una ética de la mortalidad"– no fueron presentadas en artículos dedicados exclusivamente al tema, con la única excepción de "Miserias de la ética" (1993). De todos modos puede encontrárselas en numerosos artículos, especialmente en los incluidos en la tercera parte de *El avance de la insignificancia.*

III- Escritos de Castoriadis sobre Psicoanálisis

Castoriadis aborda el psicoanálisis desde una consideración diferente a aquella que propone para la filosofía. Lo que se propone no es ya una reconstrucción total sino que, como escribe en *La Institución...*: "partiremos de la concepción freudiana, que no procuraremos mejorar ni reconstruir, sino iluminar de otro modo, a partir de dos temas que han sido sus puntos ciegos: el de la institución histórico-social y el de la psique como imaginación radical, es decir, en lo esencial, como emergencia de representaciones o flujo representativo no sometido a la determinidad".

De 1965 a 1968 Castoriadis se dedicó, por primera vez de modo sistemático, al estudio de la teoría psicoanalítica. Uno de los principales resultados de este empeño fue la escritura de su primer artículo sobre el psicoanálisis. Si este es importante no es por ser el primero sino porque en él Castoriadis establece las ideas centrales de una de las dos vertientes principales de su reflexión psicoanalítica. Su título es elocuente: "Epilegómenos para una teoría del alma que se pudo presentar como ciencia". En él se ocupa –criticando las tendencias cientificistas y las "filosofantes"– del estatuto del saber en psicoanálisis, del lugar y los fundamentos de la clínica, así como de la relación entre teoría, práctica y proyecto: "El psicoanálisis es una actividad práctico-poiética, pero nacida y desarrollada bajo la exigencia interna de un 'logon didonai', de un dar cuenta y razón. Su proyecto de transformación corrió a la par desde el origen con un proyecto de elucidación de su objeto

y de sí misma en términos universales, es decir, con el proyecto de constitución de una teoría". Proyecto de elucidación y de transformación se dan indisolublemente ligados en el psicoanálisis, que por ello es parte del Proyecto de Autonomía.

En este primer artículo, Castoriadis también esboza sus originales ideas sobre la sublimación, relacionadas con la doble dimensión de la psique como imaginación, fuente de creación, y como co-determinada sociohistóricamente.

Más tarde, en 1975, en la segunda parte de *La Institución Imaginaria de la Sociedad*, Castoriadis dedica un extenso capítulo, el sexto, a la cuestión de la Psique. Este texto constituye el más importante de los que su autor ha dedicado al tema, y es probablemente uno de los más importantes trabajos psicoanalíticos del último cuarto de siglo.

Desde la perspectiva que he citado más arriba, en este texto nuestro autor presenta una verdadera reelaboración del modelo freudiano de la psique. Esta es definida como "flujo indeterminado de representaciones-afectos-deseos", expresión (modo de ser) de la imaginación radical: es esta la que constituye y hace emerger este flujo que origina un mundo de sentido propio de cada sujeto. Este sera el punto de partida para el proceso de estructuración del psiquismo que será conceptualizado como proceso de socialización, por cuanto su punto de llegada canónico es la constitución del individuo social. Piedras angulares de esta conceptualización son dos tesis complementarias (que aunque omnipresentes en este texto, serán explícitamente formuladas y tematizadas en el artículo "El estado del sujeto hoy"): la primera, postula el carácter a-funcional del psiquismo humano, que no está sujeto a las regulaciones funcionales del instinto animal, y que por lo tanto posee una imaginación radical, desfuncionalizada, capaz de crear y no simplemente de repetir o imitar. La segunda postula el predominio, en el psiquismo humano, del placer de representación por sobre el placer de órgano. A la vez, ambas tesis son complementarias y permiten afirmar que la psique humana se caracteriza

por el hecho de que la busqueda de sentido y la búsqueda de placer son, en última instancia, una misma cosa.

Apoyándose en estas ideas Castoriadis reelabora el concepto de sublimación desarrollando una "concepción ampliada" de la sublimación. Esta es definida como la vertiente intrapsíquica del proceso de socialización. La sublimación es el área de intersección entre la psique y la cultura, a la vez que el proceso de reemplazo de los objetos privados de investidura por objetos que son, y valen por su institución –es decir su sentido– sociales.

Tras la publicación de *La Institución...*, Castoriadis escribe varios artículos "psicoanalíticos". Estos pueden clasificarse esquemáticamente de acuerdo a dos grandes ejes: 1- escritos sobre la teoría de la psique;[2] y 2- escritos sobre el psicoanálisis, su teoría, su práctica clínica, y su Proyecto.

Estos últimos recuperan y continúan las ideas de 1968. En "Psicoanálisis: proyecto y elucidación" (1977) se despliega una lapidaria crítica de la teoría, la clínica, la política institucional y la ideología de Lacan y del lacanismo. Simultáneamente –y por contraste– se presenta una serie de ideas –de cuño netamente freudiano– sobre la clínica psicoanalítica.

En 1987 Castoriadis escribe uno de su principales artículos psicoanalíticos, "El estado del sujeto hoy". En este retoma ampliamente su concepción de la psique e introduce algunas novedades y reelaboraciones importantes. Las principales son: un abordaje de la cuestión de la psique en términos de teoría del sujeto (que incluye la introducción de la idea de "lo viviente" como nivel elemental del "para sí", de la constitución de un mundo propio); una formulación de la teoría de la psique como imaginación radical centrada en las tesis –ahora explicitadas–

2. Para una presentación, amplia y en profundidad, de la ideas de Castoriadis correspondientes a este "eje", el lector puede consultar mi artículo "Las ideas psicoanalíticas de C. Castoriadis: Psique, imaginación e historia" (revista *Zona Erógena* N° 38, 1998).

de la "desfuncionalización" y del predominio del placer de representación; y por último una novedosa conceptualización de la "autonomía del sujeto humano" –en tanto modo de funcionamiento diferente al del mero individuo social– definida como "subjetividad reflexiva y deliberante". Esta elucidación de la voluntad y de la reflexividad va a sentar las bases de una teorización sobre el pensamiento y la reflexión, como modos de funcionamiento psíquico que superan la simple lógica de la conciencia –es decir del conformismo/heteronomía propio del individuo social–. Esta teorización (que en el presente volumen alcanza su maduración y extensión definitivas) será esbozada en la conferencia "Lógica, Imaginación, reflexión" (1988). Partiendo de las nuevas ideas sobre la subjetividad reflexiva y deliberante, y apoyándose en una reformulación de la clásica oposición individuo-sociedad en términos de psique-sociedad ("pues el individuo es ya un fragmento de la sociedad"), Castoriadis se ocupa luego de la cuestión de la autonomía. En los artículos "Psicoanálisis y Política" (1989), "Poder, política, autonomía" (1987), e "Individuo, sociedad, racionalidad, historia" (1988), desarrolla una reflexión psicoanalítica sobre la autonomía, articulada en estos casos a lo histórico-social. En ella cabe destacar la conceptualización de la dimensión intrapsíquica de la autonomía, así como la tematización del Proyecto Psicoanalítico, en relación al Proyecto de Autonomía individual y colectivo. En "Freud: la sociedad y la historia" (1991), "Antropología, filosofía, historia" (1993), "La crisis del proceso identificatorio" (1993) explora los aportes y la riqueza del pensamiento psicoanalítico para pensar lo histórico-social.

IV- Hecho y por hacer: el legado de Castoriadis

Este libro, que es el último que su autor publicó antes de morir en diciembre de 1996, se singulariza también por incluir el extenso y formidable texto que presta su título al volumen, y que constituye –según el propio Castoriadis– una revisión

y balance de sus "cuestiones fundamentales", así como el trazado de las vías de desarrollo posible de las mismas.

Tanto por su contenido específico como por su sentido general, el artículo "Hecho y por hacer" otorga al libro no sólo un título sino un sentido de apertura al futuro que ahora, retroactivamente, adquiere un fuerte sentido de legado.

Cornelius Castoriadis era apasionadamente consecuente con la idea de que la autonomía sólo puede darse como búsqueda de la autonomía del otro –considerado a su vez como ser autónomo y agente esencial de su propia autonomía–. Lo sé bien, porque tuve la alegría y el honor de que él fuera mi maestro y mi amigo, y de que me apoyara y confiara en mis proyectos. Así ocurrió, por ejemplo, con esta colección de libros que dirijo, para la cual dio a su editor francés la orden de concedernos facilidades y la prioridad para la edición de sus obras en castellano.

Entonces, como comprenderá fácilmente el lector, presentar en estas circunstancias la primera edición en castellano de *Hecho y por hacer* no puede concluir sino destacando lo que "por hacer" nos lega –invitándonos a convertirlo en proyecto y desafío propio– todo "lo hecho", en su obra y en su vida, por Cornelius Castoriadis. Concluyo entonces citando la oración final del artículo que da su nombre a este libro: "No es lo que existe, sino lo que podría y debería existir, lo que tiene necesidad de nosotros".

Fernando Urribarri
Buenos Aires, noviembre de 1998



ADVERTENCIA AL LECTOR

Están aquí reunidos mis escritos de los últimos años sobre psicoanálisis y filosofía. Los precede "Hecho y por hacer", texto a la vez de balance y programa, del cual conviene indicar el origen.

Entre los años 1987-88, y por invitación de mi amigo Giovanni Busino, varios escritores aceptaron participar en un volumen colectivo dedicado a mi trabajo. Tanto sus nombres como los títulos de sus aportes se hallan al final de este texto. El conjunto se publicó en el nº 86 de la *Revue européenne des sciences sociales*, en diciembre de 1989, y, en un volumen aparte, *Autonomía y Autotransformación de la sociedad. La filosofía militante de Cornelius Castoriadis* (Ginebra, Droz, 1989). Ante la imposibilidad de reeditarlo en un futuro cercano, vuelvo a publicar aquí mi propio aporte, en el que aproveché la discusión de algunas de las críticas que me fueron dirigidas para tratar de echar luz sobre mi recorrido y sus principales resultados, esbozando al mismo tiempo nuevas interrogaciones. Confío en que aquellos amigos que contribuyeron a la obra colectiva me perdonen por presentar aquí las respuestas a críticas que habrá que buscar en otro lado. Y espero también que el lector juzgue que el presente texto puede leerse por sí mismo.

"Ni hecho, ni por hacer" era la tradicional protesta de las patronas burguesas ante alguna faena desprolija de sus mucamas. "Hecho y por hacer" podría ser el subtítulo de todo escrito filosófico digno de ese nombre.

Junio de 1996

Los textos han sido reproducidos sin modificaciones, salvo en la corrección de algunos *lapsus calami*. Las notas originales están señaladas con cifras arábigas, y algunas nuevas con letras.

Cornelius Castoriadis

HECHO Y POR HACER

Sólo puedo agradecer a los amigos que quisieron contribuir a este volumen expresándoles mi emoción por la cantidad y calidad de sus testimonios. Con idéntica emoción le agradezco a Giovanni Busino haber tomado la iniciativa, llevándolo a buen puerto a través de innumerables obstáculos y dolorosas circunstancias personales.

Me habría gustado darle más cuerpo a estos agradecimientos respondiéndole en detalle a cada autor. Pero ello habría exigido, no sólo un segundo volumen de dimensiones comparables, sino muchos meses de trabajo. Por eso preferí –para facilitarle también la tarea al lector– más que hacer de este texto una serie de observaciones acerca de las que me fueron dirigidas, organizarlo en torno de algunos temas correspondientes a los grandes ejes de mi trabajo que cubren, al menos así espero, buena parte de las críticas recibidas. Es posible que no haya abordado muchas de las cuestiones señaladas por los amigos aquí presentes, como así tampoco otras que de por sí me desvelan en la noche. No por eso dejan de estar en mi mente, y confío en poder hablar de ellas en otra parte. Aun así he procurado subrayar, en los casos más importantes, las tareas todavía por realizar y las orientaciones para el trabajo futuro.[1]

1. Las menciones a textos míos ya publicados se hacen indicando el año de su *primera publicación*, y si es necesario la página del volumen donde se encuentra actualmente disponible el trabajo reeditado. Al final de este texto figura un listado de concordancia.

Ontología

No filosofamos –no nos ocupamos de la ontología– para salvar a la revolución (A. Honneth), sino para poner a salvo nuestro pensamiento y nuestra coherencia. La idea de que una ontología, o una cosmovisión, pudiera salvar a la revolución le pertenece al hégelo-marxismo, o sea a una concepción muy alejada de la mía. Una búsqueda ontológica orientada hacia la idea de creación da lugar, de la manera más abstracta, tanto a la posibilidad de instaurar una sociedad autónoma, como a la realidad del nazismo y el marxismo. A ese nivel, y en casi todos los demás, creación carece de cualquier contenido de valor, y la política no se deja "deducir" de la ontología.

Ontología significa eso que tradicionalmente se llamaba metafísica, y que nunca pensé (A. Heller) haber "superado" (1972a, pp. 158-159). Es sabido que esa palabra es un accidente histórico. Pero nada impide que sea en ese libro, titulado por otros y más tarde *Meta ta phusika*, donde Aristóteles haya afirmado con audacia que hay cierta ciencia (*epistémé*) que considera al ser/ente (*on*) como ser/ente y a lo que le pertenece en sí (*kat'auto*, en sí mismo). Por nuestra parte, decimos que hay una reflexión/elucidación, que se preocupa por el ser/ente y se pregunta qué le pertenece en sí y qué le pertenece en la medida en que él es para nosotros, vale decir, por el hecho de que nosotros lo pensamos. Dicha formulación afirma que es imposible separar reflexión sobre el ser de reflexión sobre los entes, así como es imposible y *sinnwidrig* separar reflexión sobre el ser y "teoría del conocimiento" (Kant, y sus retoños hasta nuestros días).

Dado que el ser/ente se manifiesta también como organización (orden, *kosmos*) concreta y efectiva (por el momento no decidiremos si dicha organización es total o parcial y fragmentaria), la ontología es también, necesariamente, cosmología. Es curioso que se utilice el término cosmología como si tuviera que ver con astrología, alquimia o necromancia. Y así como el señor Jourdain hacía prosa sin saberlo, A. Honneth pone en acción pesadísimos postulados cosmológicos cuando

se sienta frente a su máquina de escribir o cuando sale a la calle: actúa como si estuviera seguro de que la primera no va a estallarle entre las manos, o que durante la noche sus conciudadanos no se transformaron en reducidores de cabezas. En resumen, postula al menos en los fenómenos cierta regularidad y estabilidad suficientes en cuanto a necesidad y uso, que ninguna conciencia trascendental, ninguna *Wesenschau*, ninguna comunicación intersubjetiva podrían producir o extraer de sí mismas. Tal vez la coherencia de la experiencia sea sólo probable (Husserl), pero la coherencia de ciertos filósofos se muestra en cambio altamente aleatoria, toda vez que en sus libros ponen en duda o consideran apenas probables a hechos que a través de su propia actividad demuestran tener por categóricamente seguros.

La vía de la filosofía (ontología, metafísica) se abre necesariamente cuando se piensa la matemática, la física o la biología (1972a). Y necesariamente también cuando se piensa el hecho, ininteligible para el criticismo, de que hay historia de esas ciencias en el sentido más fuerte del término (1972a, 1986a). Estuve a punto de escribir que nadie está obligado a interesarse en la ciencia, sus resultados y su historia, pero sería falso. La filosofía es asunción de la totalidad de lo pensable pues se le requiere pensar todas nuestras actividades. Las dificultades concretas que enfrenta hoy en día esa asunción pertenecen a otro orden de consideraciones, y en nada modifican la situación de principio.

La vía de la filosofía se abre necesariamente también cuando se piensa la sociedad, la historia o la psique humana. Y más de una vez, pues dicha reflexión no sólo lleva a preguntarse cuál es el modo de ser de esos entes (sociedad, historia y psique), "al lado" del modo de ser de esos otros entes que son la naturaleza física o lo viviente, sino porque nos enfrenta a la cuestión del ser y el modo de ser de ese ente *para el cual* hay mundo, naturaleza o vida. La ontología de la sociedad, la historia y la psique forma parte de la autorreflexión filosófica en su sentido más fuerte, ya que no es únicamente "a condición" de ellas que existe la filosofía (naturaleza y vida son también

condiciones suyas), sino porque aparece como creación específica en y a través del terreno de ser que lo social-histórico y lo psíquico hacen ser.

Pero la reflexión acerca de lo social-histórico y lo psíquico es filosóficamente privilegiada en tercer grado. Porque el hecho de ser (la existencia efectiva) del primero y su modo de ser conducen casi en forma directa a pesadas conclusiones respecto al ser/ente total como tal (hacia sí, *kat'auto*). Y también aquí dos veces más que una: porque lo histórico-social (y lo psíquico, aunque me concentre en lo primero) manifiesta un modo de ser que, por ese mismo hecho, demuestra pertenecer al ser/ente total (aunque sea en alguno de sus estratos) ya que no podría excluirse a lo histórico-social de lo que *es*; y porque el hecho de ser y el modo de ser de lo histórico-social no son neutros en cuanto al modo de ser del ser/ente total. En otras palabras: que lo histórico-social exista, y según su propio modo de ser, *dice algo sobre el mundo* (término que utilizaré en adelante por razones de brevedad).

Sobre ese modo de ser propio de lo histórico-social no he dejado de escribir desde 1964, y no voy a repetirme aquí. Baste con recordar que cada sociedad crea un magma de significaciones imaginarias sociales (en adelante SIS), irreductibles a la funcionalidad o la "racionalidad", encarnadas en y por sus instituciones y que constituyen en cada caso su mundo propio ("natural" y "social").

De entrada constatamos la inmensa variedad de esos mundos propios (las SIS de las diferentes sociedades e instituciones que las albergan). Y entonces nos preguntamos cómo es el mundo a secas, dada la infinita variedad de mundos propios de cada sociedad.

La respuesta es que el mundo se presta a (es compatible con) todas esas SIS sin privilegiar ninguna. Eso quiere decir que el mundo a secas es a-sensato, falto de significación (salvo la de prestarse a... Pero no es eso lo que llamamos una significación). De ahí resulta que en *ese nivel* cualquier discusión "hermenéutica", cualquier intento de ver en la creación de SIS "interpretaciones" del mundo carezca de relieve.

Comprobamos también que todas las instituciones efectivas de la sociedad, y todas las que pudiéramos imaginar como efectivas y viables, comportan necesariamente una dimensión ensídica[a] que tiene cierta incidencia, suficiente en cuanto a necesidad y uso, sobre el mundo, ya que si no esas sociedades no podrían existir. ¿Cómo es entonces ese mundo a secas, si la dimensión ensídica, en conjunto y en alto grado, incide en él?

La respuesta es que el mundo a secas comporta en sí una dimensión que no sólo *se presta* a una organización ensídica, sino que *corresponde* a ese tipo de organización. El entendimiento está socialmente instituido (1975a, pp. 431-455), pero no tendría objeto si el mundo fuera *pura* multiplicidad de lo diverso, de lo absolutamente diverso (1975a, p.457-463). Abusando del lenguaje, llamaré a esto dimensión ensídica *del mundo*.

El mundo comporta una dimensión ensídica, ya que si no, "la irrazonable eficacia de las matemáticas" se volvería ininteligible. Pero ocurre que el mundo *no es* un sistema ensídico. En primer lugar, no lo es porque incluye al imaginario humano, y el imaginario no es ensídico. Luego, porque la aplicación de lo ensídico al mundo tiene una historia imposible de entender si el mundo fuera de punta a punta ensídico (1972a, 1986a). Y por último, porque aun suponiendo que el mundo fuera exhaustivamente reductible a un sistema ensídico, éste estaría suspendido en el aire, ya que sería imposible dar cuenta *ensídicamente* de sus axiomas últimos y sus constantes universales (1972a, pp.163-164).

El mundo se presta indefinidamente a organizaciones ensídicas; al mundo no lo agotan las organizaciones ensídicas: ambos enunciados definen un modo de ser que llamé el modo de ser del magma (1972a, 1975a, 1983a) y que encontramos en todas partes (salvo en las construcciones matemáticas *separadas* de sus fundamentos).

(a) Abreviatura del término francés *en*semblista-*id*entitaire (conjuntista-identitario).

También comprobamos que las diversas creaciones de SIS son a la vez inmotivadas y efectivas.

Inmotivadas, por razones ya ampliamente expuestas en *La Institución* (1964-65, pp. 159-230), y según las cuales no tiene sentido alguno decir que el mundo del antiguo Egipto era "falso" (cosa que estaríamos obligados a decir, o al menos discutir, si ese mundo fuera "interpretación" de algo pleno de sentido que le sería externo). Tampoco decimos que el mundo del Corán o el Evangelio sea "falso": simplemente decimos a) que no nos interesa más allá de la esfera privada, y b) que incluso dentro de ella impide, o le quita sentido a objetos o actividades que valoramos –por ejemplo la verdadera filosofía, o el teatro (ver el Averroes de Borges en "A la busca de Averroes").

Efectivas, no sólo para los humanos a quienes socializan, sino, en principio, para todos los demás, y no sólo de manera pragmática, sino teórica, ya que ellas condicionan el modo de interpretarlas. Por ejemplo, decir que el Egipto faraónico era capitalista (o feudal) sería falso; y decir que la significación de la democracia ateniense se agota al instaurar la libertad en la comunidad fraterna sería pobre y mutilante.

Consideremos ahora la cuestión desde la otra punta. La sociedad existe según el modo de ser del para sí, y cada sociedad es un para sí. Crea su mundo propio, y para ella nada puede tener sentido, o existir siquiera, si no entra en su mundo propio en la forma en que éste organiza y dota de sentido a lo que ingresa en él. Para empezar, el mundo de la psique singular también es un mundo propio, y en sus estratos más profundos lo sigue siendo hasta el final, aun cuando la socialización la abra a un mundo propio más amplio, el mundo público de la sociedad que la socializa. Ese mundo propio existe en forma de *clausura*, y su organización es el *a priori* de todo lo que pueda presentársele –aparecérsele, serle fenómeno– al para sí considerado. *A priori* a la vez "material" (por ej. sensorialidad) y "formal" (por ej. categorialidad).

La existencia de mundos propios, el modo de ser del para sí, su organización apriorística, son hechos. Y curiosamente,

negarlos es absurdo; quiero decir que si hay mundo propio sólo puede tener organización apriorística. Pensar que las ondas electromagnéticas están coloreadas en sí, o que las categorías de uno y de varios pueden inducirles a partir de la "observación" (observación que de entrada tampoco sabría si lo que observa es "uno", "varios" o los dos a la vez) son ideas absurdas.

Pero sí estamos obligados a comprobar que como tal, el modo de ser del para sí no es específico del humano (social o psíquico). Lo viviente existe para sí (1972a, 1986b). Crea su mundo propio y para él no existe nada (salvo una catástrofe) que no ingrese en ese mundo *según* y conforme a la organización que este mundo tenga.

Digamos de paso que a Kant no le interesa esta ampliación, y que hasta le resulta molesto para su filosofía teórica. Los admirables párrafos de la tercera *Crítica* que establecen *de hecho,* y pese a sus precauciones, la autonomía ontológica del nivel de lo viviente, no lo consideran desde el punto de vista *erkenntnistheoretisch,* como organizador de un mundo propio.

Detenernos aquí sería aceptar uno de los límites inaceptables del kantismo. ¿Cómo puede ser que el para sí en general, y lo viviente en particular, exista (y no pueda existir más que) creando su mundo propio, y que sencillamente pueda existir, subsistir, en el mundo a secas? Subrayemos que, lógicamente, el problema es el mismo en el viviente y en el "sujeto trascendental": el mundo efectivo no puede ser efectivamente organizado si no es organiz*able,* y eso es un *atributo del mundo,* no del "sujeto" (1975a, 1983a, 1986a). Eso es lo que Kant reconoce y a la vez recubre con su célebre "feliz azar". Al contrario de lo que cree J. Whitebook, esa no-respuesta le crea un problema a Kant, no a mí. Fue Kant quien se ocupó de despejar las condiciones *a priori* (y por ende *necesarias)* de la experiencia, quien creyó encontrarlas *únicamente* del lado del sujeto, quien "olvida" que también hay condiciones experimentales del lado del objeto, y quien lo pone todo bajo el signo de la "necesidad" (tras lo cual, la "casualidad", feliz o desdichada, crea una desagradable sorpresa), apoyándose siempre en hechos en bruto (*hay* experiencia, *hay* "una fuerza oculta

en las profundidades del alma humana", etc.). Por mi parte, nunca pretendí poner esos hechos últimos (que haya mundo, que haya para sí) bajo el yugo de una "necesidad" cualquiera ni pienso que se pueda llamar casualidad a lo que está más acá o más allá de lo contingente y lo necesario, y en cuyo seno sólo contingente y necesario son efectivos y pensables.

Pero tampoco eso nos exime de elucidar las diversas articulaciones en juego. Que el para sí como tal, y en particular el viviente, se cree cada vez un mundo propio, es sólo una parte del tema. El viviente tiene existencia efectiva, lo cual implica cierta relación entre su mundo propio y el mundo a secas. Llamamos a esa relación correspondencia en el sentido más vago del término. Es un hecho, un mero hecho, un hecho en bruto (y que condiciona infinidad de otros, por ej. la existencia de los filósofos) que tal correspondencia existe. Hecho que no es ni una casualidad ni una no-casualidad. Hasta cierto punto es una tautología como la tautología darwiniana: lo viviente vive, y por lo tanto es apto para la vida. Pero en otro aspecto, mucho más profundo, no se trata de ninguna tautología, sino de un ser-así del mundo, de un estrato dado del mundo que conocemos. Nada nos dice que el para sí debería poder existir en todo mundo posible.

La respuesta de Freud en *El Porvenir de una ilusión* (SE; XXI, 55) que invoca Whitebook no supera las consideraciones ya citadas. Es darwino-kantiana. Kant dice que todo conocimiento (y de manera más general, toda relación con el mundo) implica estructuras apriorísticas del para sí. Pero no dice cómo y por qué dichas estructuras deberían "corresponderle" al mundo (incidir en él). (Desde luego podemos imaginar mundos en los cuales algunas de ellas *no tuvieran* incidencia. Claro que ya conocemos positivamente algunos: los estratos microfísico y psíquico, por ejemplo. Por eso siempre subrayo mi restricción al *primer estrato natural*). Es entonces cuando habla de un "feliz azar", a lo cual Freud contesta invocando la génesis darwiniana de esas estructuras: si las estructuras apriorísticas no "correspondieran" al mundo, la selección/adaptación no le habría permitido a sus portadores existir y

reproducirse. En su propio plano, la respuesta es correcta, pero insuficiente para nuestra discusión. En primer lugar, porque no extrae las implicaciones ontológicas del hecho, a saber que el mundo en sí también es organizable y que comporta lo ensídico. Ese no era el problema de Freud, ni tampoco un problema para él, que nunca dudó de la factura "racional" del mundo físico. Pero luego, y por sobre todo, su respuesta en ese plano genético que es el suyo, vale para todo para sí efectivo, para lo viviente en su conjunto, y sólo vale para el casi-"saber" limitado que corresponde en cada oportunidad a la categoría de lo viviente considerada. La respuesta de Freud vale para las bacterias, las tortugas marinas, los chimpancés, ya que si esos seres existen como vivientes es porque pudieron, de una u otra manera, crearse mundos propios con los suficientes puntos de contacto en cuanto a necesidad y uso con el mundo a secas. Es rigurosamente imposible "explicar" de esa manera el nacimiento de la teoría de los espacios hilbertianos de dimensión *n* y su incidencia en el mundo físico, a menos que se postule una homogeneidad esencial y sin ruptura de la lógica de los infravirus con la lógica einsteniana, como también una organización de punta a punta ensídica de todo lo que es. (Es en este sentido que escribí, con irreverencia, que "la *Estética trascendental* es buena para perros, y por supuesto también para nosotros, en la inmensa medida de nuestro parentesco con los perros": 1986a, p. 431).

La adaptación/selección podría "explicar" cierto desarrollo de un saber humano estrictamente ensídico y estrechamente instrumental. Pero en realidad no explica ni eso, pues no tiene nada para decir acerca de lo propio de los mundos propios humanos (de las diversas sociedades instituidas) –a saber que las SIS que los hacen ser no son ni "adaptativas" ni "antiadaptativas"; ellas son otra cosa. La propia psique es un masivo y monstruoso caso de inadaptación. Esta inadaptación es, mal que bien, domada por la institución social y la socialización de la psique –que al respecto, tiene un valor no "adaptativo" sino de supervivencia: de no haber creado la institución, la humanidad habría desaparecido como especie viviente. Claro que

esa tautología se queda sin voz ante la infinita variedad de SIS: ¿los dioses babilónicos son más o menos "adaptativos" que los dioses mayas? Y también debe ocultar la decisiva dependencia de la dimensión ensídica de cada institución social –de su *legein* y *teukhein*–[b] respecto de la dimensión propiamente imaginaria de sus SIS (sin teología babilónica no hay astronomía babilónica). Finalmente, y sobre todo, se derrumba ante la creación de la interrogación ilimitada, de la filosofía y la ciencia en el verdadero sentido de la palabra: ¿que relación hay entre la "adaptación" y el que tras miles de años de existencia instituida (y también, bien o mal, "adaptada" a los tumbos) algunas sociedades empiecen a cuestionar explícitamente su propia institución y sus SIS establecidas? Con ello se realiza una *ruptura de la clausura* en y por la cual existe el simple viviente, una conmoción (siempre imperfecta e inacabada) del mundo propio como exclusivo, algo que es la *negación frontal* de la "lógica" biológica, la creación de un ser y un modo de ser sin precedentes en la historia del mundo: un ser que cuestiona explícitamente las leyes de su propia existencia y que sin embargo existe en y por ese mismo cuestionamiento.

Vuelvo atrás un momento, para explicitar la respuesta a la pregunta que hice en la *Institución* generalizándola: si el para sí hace salir todo de él mismo, ¿cómo y por qué encontraría algo más que sus propios productos? Y si no lo hace, querría decir que "toma prestado" o "copia" su mundo propio del *afuera*, cosa que es absurda. La respuesta *general* es que el para sí sólo puede existir creando (sólo *si* crea) un mundo propio lo suficientemente "análogo" a rasgos del mundo "externo"; y una creación de esa índole es posible porque tanto el mundo propio del para sí, como el mundo a secas, comportan una dimensión ensídica. El para sí debe crear con lo ensídico, y existe lo ensídico en el mundo. El para sí, por ejemplo, separa y combina –y en el mundo hay lo separa*ble* y lo combina*ble*. Cuando se

(b) Por esos dos términos, ver *IIS*, capítulo 5.

trata de ese para sí peculiar que es la psique, estamos frente a una parte muy escasa de la respuesta (ya que se refiere sólo a los restos de regulación animal que subsisten en el ser humano). Lo esencial aquí es que para la psique, el "mundo externo" es el mundo *social*, que la psique existe en y a través del sentido, y que el mundo social le permite crearse un sentido a partir de la significación social. Más adelante, en "Psique y sociedad", volveré sobre este tema. El mundo propio de cada sociedad, que plantea aun otras cuestiones, será tratado en "Sentido y validez".

* * *

Lo histórico-social es creación: creación de una vez y para siempre (institución y significación son irreductibles a lo biológico), creación en cada caso de su institución por parte de cada sociedad. Lo histórico-social *es. Por consiguiente*, la creación *le pertenece al* ser/ente, y se la debe contabilizar entre los *toutô uparchonta kat'auto*, lo que le pertenece como tal. Pero eso vale también más allá de lo histórico-social: existe lo viviente. El modo de ser de una estrella no es el de un elefante. (Y eso es *independiente* de que llegado el caso pudiera demostrarse, como dice J.-P. Dupuy, que en determinadas circunstancias, lo "inorgánico" produjera "orgánico": lo viviente hace aparecer leyes y cualidades que como tales no tienen *ningún sentido* en física). Es obvio entonces que la aparición del ser para sí (lo viviente, la psique, lo histórico-social) entrañe una *fragmentación esencial* del ser ente/ente total. La medida y la manera en que, pese y a través de esa fragmentación, sigue existiendo un *kosmos*, una totalidad parcialmente organizada y "coherente", es a todas luces una inmensa cuestión todavía por elaborar.

El hecho de la creación también tiene pesadas implicaciones ontológicas que mencionaré brevemente. Entraña abandonar la hipercategoría de *determinidad* como absoluta (y su avatar, la idea de determinismo integral). Pero es un error lógico pensar –como parecen hacerlo A. Honneth y otros– que por eso debe remplazársela por la de una indeterminación absoluta e

integral. Mi filosofía no es una "filosofía de la indeterminación". Precisamente creación quiere decir *posición de nuevas determinaciones* –surgimiento de nuevas formas, *eidé*, y por ende *ipso facto* de nuevas *leyes*: las pertenecientes a esos modos de ser. En un nivel más general, la idea de creación *sólo implica* indeterminación en este sentido: la totalidad de lo que no está nunca tan total y exhaustivamente "determinado" como para excluir (hacer imposible) el surgimiento de nuevas *determinaciones*.

La idea de creación es igualmente ajena a la de una indeterminación integral y absoluta desde otro punto de vista de similar importancia. Sean cuales fueren la factura específica y el grado de indeterminación interno que comporte, cualquier forma (y toda nueva forma) es un *ser-esto* y un *ser-así*. Y nada sería si no fuera una *ecceitas* distinta de las demás, una *Dies-heit* y una *Was-heit*, un *tode ti*.

Más allá, el discurso debe hacerse específico en cada nivel. La forma creada puede casi agotarse en sus determinaciones ensídicas (por ej., una nueva teoría matemática); o bien reducirlas a relativamente poca cosa (la psique primera). El propio modo de ser de lo indeterminado no es pura y simplemente indeterminado: por mucho que la indeterminación del inconciente sea de las más fuertes que podamos avistar, el inconciente seguirá siendo un esto lo suficientemente distinto como para afirmar que su indeterminación no tiene *ninguna relación* (que no sea lógica y vacía) con la eventual indeterminación de las entidades cuánticas. La sociedad tiene su propia indeterminación, y también la tiene *cada* sociedad en particular.

¿Qué relación hay entre formas nuevas y antiguas? De manera más amplia, ¿cuáles son las *formas de relación* en general entre formas e instancias (ejemplares particulares) de cada forma? ¿Cuáles son las relaciones entre estratos del ser/ente y entre entes en el interior de cada estrato? Otro inmenso campo todavía por trabajar. No basta con hablar (B. Waldenfels) de "principio de razón suficiente": se puede decir mucho más que eso. Una teoría de los tipos de conexión efectiva debería tener en cuenta al menos los siguientes modos (aquí indicados

sólo a título de ejemplo y sin ninguna pretensión sistemática o exhaustiva):

-la condición necesaria y suficiente (tal como se halla en matemáticas);

-la condición simplemente suficiente, habitualmente entendida como causalidad (y que sólo coincide con la primera por adjunción a ésta de un conjunto indefinido de condiciones necesarias reunidas bajo la cláusula *ceteris paribus)*;

-la condición necesaria externa (la existencia de la Vía Láctea para componer *Tristán e Isolda*);

-la condición necesaria interna (la historia anterior de la música occidental para esa misma composición);

-el apuntalamiento en sentido psicoanalítico;

-el apuntalamiento en sentido histórico-social;

-la influencia de un pensamiento sobre otro (Platón sobre Aristóteles, Hume sobre Kant, etc.);

Esos modos no se excluyen en absoluto. En particular, los encontramos a todos en el campo histórico-social (insistí varias veces, sobre todo en la primera parte de la *Institución*, en 1964 y 1965, acerca de la presencia e importancia de la causalidad en la vida histórico-social). Por eso mismo, queda claro que la creación social-histórica (como en cualquier otro terreno), si bien es inmotivada *–ex-nihilo–*, siempre tiene lugar bajo coacción (nunca *in nihilo* ni *cum nihilo*). Ni en el terreno histórico-social, ni en ningún otro, la creación significa que cualquier cosa ocurra en cualquier parte, en cualquier momento ni de cualquier manera.

Relación con la filosofía heredada

La sociedad se instituye cada vez en la clausura de sus SIS La creación histórica de la filosofía es ruptura de esa clausura, cuestionamiento explícito de esas SIS, de las representaciones y palabras de la tribu. De ahí su consustancialidad con la democracia. Ninguna de las dos es posible como no sea en y por medio de un inicio de ruptura de la heteronomía social y

la creación de un nuevo tipo de ser: la subjetividad reflexiva y deliberante. La creación de la reflexión –del pensamiento– corre pareja con la creación de un nuevo tipo de discurso, el discurso filosófico, que encarna la interrogación ilimitada y se modifica a sí mismo a lo largo de su historia.

Nuestra propia relación con la historia de la filosofía crea una cuestión filosófica de primera magnitud (1989a), cosa natural pues toda reflexión es también autorreflexión, y porque la reflexión no empezó hoy. Entre los múltiples aspectos de esta cuestión, hay uno particularmente importante. Pese a ser ruptura de la clausura, la reflexión tiende de manera irreversible a cerrarse de nuevo sobre sí. Y es inevitable (aunque una filosofía no cobre *forma* de sistema), ya que de otro modo la reflexión se limitaría a ser un signo de interrogación indeterminado y vacío. La verdad de la filosofía es esa ruptura de la clausura, esa conmoción de las evidencias preconcebidas, incluidas sobre todo las filosóficas. La verdad de la filosofía es ese movimiento, un movimiento que crea el suelo en el que camina. Ese suelo no es ni debe ser cualquier cosa, ya que define, delimita, forma y constriñe. Lo propio de una gran filosofía es permitir ir más allá de su propio suelo, e incluso incitar a hacerlo. Como tiende –y debe tender– a asumir la totalidad de lo pensable, tiende también a cerrarse sobre sí. Si es grande, si es una gran filosofía, encontraremos en ella los signos certeros de que el movimiento del pensamiento no puede detenerse y hasta parte de los medios para continuarlo. Unos y otros tomarán forma de aporías, antinomias, francas contradicciones, grumos heterogéneos.

A gran escala, esto es válido también para la filosofía grecooccidental en su conjunto, precisamente eso que llamé el pensamiento heredado. El suelo que la limita y nos constriñe, es el de la *determinidad* (peras, *Bestimmtheit*). En ese aspecto, hay una clausura, no insuperable,[c] de la ontología y la filosofía grecoccidental. No hay tal "fin de la filosofía", como proclaman la esterilidad e impotencia de nuestros tiempos

(c) Más valdría decir *definitiva*.

(1989a). La clausura del pensamiento heredado puede y debe romperse. No por gusto, claro, sino porque está la exigencia a la que nos confrontan tanto las cosas como nuestra propia actividad reflexiva. Y –éste es el signo de la magnitud de esta herencia– una reflexión digna de ese nombre podría encontrar en Platón, Aristóteles, Kant, y también en Hegel, los puntos de partida y algunos de los medios de un nuevo movimiento. Ya indiqué antes algunos de esos puntos con relación a Kant. Más adelante haré lo mismo a propósito de Aristóteles.

No fue ése sin embargo mi itinerario personal. La filosofía me subyugó desde que la conocí. A los trece años, una liquidación de libros en Atenas me permitió comprar, con mi magro dinero de bolsillo, una *Historia de la filosofía* en dos tomos, honesto plagio de Uberweg y Bréhier. Luego, junto con Marx vinieron Kant, Platón, Cohen, Natorp, Rickert, Lask, Husserl, Aristóteles, Hegel y Max Weber, más o menos en ese orden. Desde entonces nunca dejó de preocuparme. Llegué a París en 1945 para hacer una tesis de doctorado en filosofía, cuyo tema era que desde su propio punto de vista, todo orden filosófico racional desemboca en aporías e impasses. Pero ya desde 1942 la política me había absorbido demasiado, y siempre quise ejercer la actividad y la reflexión políticas sin mezclarlas con la filosofía en el sentido propio del término. Fue en calidad de ideas políticas, y no filosóficas, como aparecieron en mis escritos la autonomía (1947, 1949), la creatividad de las masas, eso que hoy llamaría la irrupción del imaginario instituyente en y a través de la actividad de un colectivo anónimo (1951). Fue a partir de una reflexión sobre la economía contemporánea, de una crítica inmanente a su economía y su visión de la sociedad y la historia, pero no como metafísico, que critiqué a Marx y me alejé de él (1953, 1955-57, 1958, 1960). Y fue a partir de una reflexión sobre la historia y las diversas formas de sociedad que rechacé finalmente su sistema y logré la idea de institución imaginaria de la sociedad (1960, 1964-65). Sólo entonces –como puede verse en la primera parte de la *Institución*– se opera la unión con la filosofía propiamente dicha y su historia, se describe la pertenencia

de Marx a la metafísica racionalista, y se encuentran algunas premisas de la idea de imaginación en el idealismo alemán. (Hice una descripción más detallada de este itinerario en la "Introducción general" a *La Sociedad burocrática*, 1971b). Sólo después de publicado "Marxismo y teoría revolucionaria" (1964-65), y una vez suspendida la publicación de *Socialismo o Barbarie*,* el trabajo filosófico empieza a absorber la mayor parte de mi tiempo libre (prácticamente nunca dejé de trabajar en mi profesión, como economista, hasta 1970, y como psicoanalista a partir de 1973).

De todos esos textos, ninguno tiene "privilegios", pero es cierto que Aristóteles ocupa una posición particular por razones que voy a expresar. Es verdad, como dice A. Heller, que Aristóteles es un filósofo que viene "después de las Luces", y que en ese sentido su ubicación histórica presenta analogías con la nuestra. Pero ésa es sólo una parte de la verdad. Aristóteles viene no sólo después de las Luces, sino después de la más formidable reacción contra las Luces, organizada por el mayor filósofo que haya existido jamás: Platón. (Y tampoco nunca escribí ese absurdo, que me endilga A. Heller, de que Platón fuera un "teólogo". Platón también creó, es cierto, la filosofía teológica, que es algo muy distinto). Pero también Aristóteles, alumno de Platón e inconcebible sin él, está en cierto sentido "antes" que su maestro y en una parte esencial pertenece al siglo V° . Es verdad que llega a poner por encima de todo al *bios théoretikos*. Pero también es cierto, en contra de lo que proclama la vulgata interpretativa, que es un demócrata ateniense (ver *La Constitución de los Atenienses* como su ideal de *politeia*). Y si bien es cierto que, por algo que le parece (también) una necesidad del pensamiento, plantea un Dios, puro pensamiento, pura actividad, ese Dios –el único digno de tal nombre– no tiene ninguna relación con este mundo, y no podría, sin mover a risa, ni haberlo creado ni tampoco intervenir en él. Por todas esas

* Nombre del grupo y la revista que C. Castoriadis fundó en 1948 junto con Claude Lefort y que se autodisolvió en 1967.

razones es que son tan fecundas las tensiones y aporías del pensamiento aristotélico.

Aristóteles fija el tope de la filosofía grecoccidental. Y en algunos de los temas que considero cruciales se monta en él y está a punto de trasponerlo: *phantasia* (1978b), *nomos/phusis* (1975b). No lo franquea, se queda en la determinación: la pura materia, como la pura indeterminación, es un concepto abstracto, límite del ser y el pensamiento. La idea de creación no tendría sentido para él: la teoría de la *poiesis* y la *techné* es esencialmente una teoría de la imitación (1973a, pp. 223-226), aun si por momentos se muestra titubeante. Como tal, es obviamente inadecuada a la cosa, y no es casual que la idea de *mimesis* reaparezca tantas veces en aquellos autores contemporáneos a quienes la creación les sigue resultando un término obsceno (o divino).

Aristóteles piensa el siglo V° en la *Política* y en su teoría de la justicia (Libro V° de la *Etica a Nicómaco*). Reencuentra el siglo V en otro punto –ligado al anterior– de capital importancia. No sólo debate constantemente con el gran Demócrito (de quien, si dependiéramos de Platón, organizador de la primera gran conspiración del silencio en la historia de la filosofía, ignoraríamos hasta el nombre), sino que recupera positivamente su herencia, lo mismo que la de Herodoto, los hipocráticos y la gran sofística, en la distinción entre *phusis* y *nomos* (obliterada en Platón, que la remplaza por la de sano y corrompido). No vale la pena recordar que en su esencia el pensamiento aristotélico es un pensamiento de la *phusis*. Pero que, cuando llega a los asuntos humanos, no puede no encontrarse con la cuestión del *nomos*. Eso explica algunos aspectos caóticos de su *Política*, y también que al reflexionar acerca de la *polis* y la justicia, donde no le es tan fácil encontrar su (o una) *phusis*, se lo vea vacilante (1975b). Lo mismo ocurre en el terreno de la psique, cuando descubre la imaginación pero a pesar de sus esfuerzos no puede, en las partes mas aporéticas del *Peri psuchès*, articularla con una *phusis* funcional y racional del alma (1978b).

Cualquiera que hubiese reflexionado únicamente a partir de la historia de la filosofía y el texto aristotélico, habría podido,

a partir de los temas de *nomos* y *phantasia* –en apariencia extraños, pero en verdad esencialmente ligados– emprender el camino de la institución imaginaria de la sociedad, a lo largo del cual Vico, Montesquieu, Herder, Kant, Fichte y Hegel le habrían servido de compañeros a la vez pérfidos y caritativos. Podría haber retomado la polaridad entre *phusis* y *nomos* con las aporías que suscita en los asuntos humanos, y las creadas por el descubrimiento de la imaginación. Podría haberlas aceptado (en vez de maquillarlas) y zanjarlas decidiendo (cosa que sin duda habría engendrado nuevas cuestiones) que 1) definitivamente no hay *phusis* del *nomos* en ningún sentido del término; 2) que al *nomos* –y la *techné*– lo crean los humanos, y que eso remite a una *phantasia* que no es imitativa o complementaria de la *phusis*, y por último 3) que existe al menos un tipo de ente, el ente humano, que crea, que hace surgir su propio *eidos* de manera "no natural", y sin que dicho *eidos* se encuentre ya, *dunamei*, determinado en sus potencialidades y cuya asunción, por ende, no sólo rompe la universalidad de la *phusis* sino que arruina cualquier ontología de la determinidad, y por lo tanto también la ontología aristotélica. *Anthropos anthropon genna*. Pero también, *by and large*, *Athénaios Athénaion genna*. ¿Cuál es entonces el lugar ontológico (o físico) donde se arraiga el ser-ateniense?

Alguien podría haberlo hecho, ¿pero por qué lo habría hecho? ¿Y por qué, de entre los innumerables nudos aporéticos que también constituyen a la filosofía heredada, elegir esos dos. No tengo respuesta a esta pregunta hipotética, como tampoco a la de por qué A. Heller llama neoaristotélico a un autor que inicia su reflexión rechazando la categoría central de la ontología aristotélica. Sé que no fue haber leído a Aristóteles o Kant lo que me hizo pensar la institución imaginaria de la sociedad, sino que haberla pensado me hizo releerlos con otra mirada. ¿Pero me atreveré a añadir que esas relecturas me convencieron de la pertinencia de mis preguntas y la insuficiencia de sus respuestas?

Volvamos a la cosa misma. Para Aristóteles la *phusis* es el fin y la norma, pero también la efectividad predominante

(1975b). Debe ser a la vez ambas cosas. La *phusis* es lo que casi siempre (salvo monstruos y aberraciones) es como debe ser. La *phusis* no puede ser una norma externa a la efectividad, cosa que haría de Aristóteles un extraño plátono-kantiano; ni tampoco una efectividad en bruto que según él le quitaría a la vez unidad e inteligibilidad. Pero esos dos componentes indisociables de la idea de *phusis* –sin esta indisociabilidad la ontología aristotélica se derrumba– se dislocan sin remedio en cuanto se considera el terreno humano. Aristóteles dice que el *logos* y el *nous* son el fin de la naturaleza (*to tés phuseôs telos*) para nosotros los hombres. Ahora bien, ¿cuántos hombres realizan efectivamente ese *telos*? ¿Y cuántas ciudades se instituyen efectivamente para asegurar el *eu zein*, la vida buena, tal como la concebiría el filósofo? ¿Y cuál es la relación, si la hay, entre el *eu zein* de atenienses y egipcios?

Retomemos entonces todo esto en nuestros términos. Si queremos llamarla así, hay una *phusis* del hombre en el sentido de efectividad universal. Nuclearmente y como tal, esta *phusis* propia del hombre es imaginario radical: imaginación radical de la psique, imaginario social instituyente en el plano colectivo. Pero esa *phusis* no coincide con ninguna norma (salvo en sentido trivial: un ser humano "sin imaginación" sería un monstruo en sentido aristotélico). Y tampoco como tal permite "deducir" o "fundamentar" normas. Por supuesto, pertenece también a esta *phusis* del hombre *crear* normas y significaciones (el imaginario instituyente), pero no hay *ningún contenido* de esas normas que se pueda desprender como efectivamente universal. Para los humanos, no hay ningún *nomos*, ninguna norma *materialiter spectata* que sea *phusei* por naturaleza, por *ousia* humana. No voy a entrar en la cuestión de los universales histórico-sociales, cuya discusión a lo largo de los últimos cuarenta años no aportó nada cierto. Apunto simplemente que: a) no se pueden considerar como universales *normativos* los universales triviales que traducen restricciones universales bajo las cuales se despliega lo histórico-social (producción de vida "material", reproducción sexuada, etc.); b) los universales del lenguaje que no sean fonológicos

conciernen sólo a la dimensión *ensídica* de éste, al código y no a la lengua, a lo instrumental y no a lo significativo propiamente dicho (a esto pertenece toda la "categorización" de referentes operada por el lenguaje). En verdad, los universales que intentan despejar algunos lingüistas, se refieren todos al código. Por ejemplo, las estructuras sintácticas elementales que busca Chomsky, encarnan simplemente cierta organización sujeto/predicado y sus ramificaciones; c) los únicos universales de normatividad material son la prohibición del incesto y del asesinato "libre" (y no el asesinato en general) *en el seno* de la colectividad. Pero esas normas pertenecen a los requisitos mínimos de socialización psíquica (1975a, pp. 405-420). La institución debe brindarle a la psique sentido diurno, para lo cual tiene que forzarla a salir de su mundo propio, donde para empezar el deseo y el odio al otro desconocen todo límite. Imposible extraer de ambas prohibiciones ninguna prescripción normativa positiva, sustancial y universal. Y es evidente que más allá de estas consideraciones, queda por hacer una inmensa elaboración, elaboración precisamente histórico-social, ya que tanto la prohibición del incesto como la prohibición (limitada) del asesinato adquieren un contenido y conocen un campo de aplicación distinto en sociedades diferentes.

La única "norma" consustancial a la *phusis* humana es que el hombre no puede no plantearse normas. La sociedad es humana, y no seudo-"sociedad animal", en tanto que instaura normas en y a través de la institución, que estas normas encarnan significaciones, y que su modo de ser y conservarse no tiene ningún sustrato biológico específico, ni responde a "funciones", "adaptaciones", "aprendizajes" o "problemas por resolver".

Ahora, *algunas* (poquísimas) sociedades ponen sobre el tapete en *algún momento* (muy reciente) una cuestión antes inaudita: la *validez de derecho* de las normas y significaciones sociales. Esa también es una nueva creación histórico-social, creación de un nuevo espacio, un nuevo modo de ser, nuevos objetos y nuevas categorías –obviamente consustancial a la creación de la filosofía y la política en el sentido que le doy a esa palabra (1988a). Ese es el espacio que presuponemos, y en el

que ingresamos, cuando discutimos sobre verdad o justicia. Y al que volveré más adelante con mayor amplitud.

Psique y sociedad

La psique y lo histórico-social son irreductibles el uno al otro. La sociedad no puede hacer con el psiquismo (salvo introduciéndosela subrepticiamente antes en forma de lenguaje, por ejemplo). El inconciente produce fantasmas, no instituciones. Tampoco se puede producir la psique a partir de lo social, ni reabsorber totalmente lo psíquico en lo social, ni siquiera en una sociedad arcaica ni en la de *1984*: la gente siempre soñará y deseará transgredir la norma social.

Esta *comprobación* le resulta inaceptable a J. Whitebook, en ese punto de acuerdo con J. Habermas: decir que psique y sociedad son irreductibles entre sí establecería, según él, una "oposición metafísica" entre ambas. Curiosa expresión. Si lo que afirmé antes fuera falso, la oposición no sería "metafísica", sino inexistente. Y si se trata de la idea de irreductibilidad como tal, la observación es absurda. ¿Es "metafísica" decir que una cámara de aire y un globo son (topológicamente) irreductibles entre sí? Más bien habría que preguntarse qué metafísica se oculta tras la idea de que toda afirmación de irreductibilidad es "metafísica". La respuesta es obvia: una metafísica unitaria y reduccionista ("materialista" o "idealista", poco importa). "No existe lo irreductible" quiere decir que la Esencia del Todo es lo Mismo, y que las diferencias fenoménicas equivalen a diferencias cuantitativas, combinatorias, etc. Esa metafísica es mala, no por "metafísica" sino por falsa.

La psique no es socializable sin resto –ni el inconciente traducible sin resto en el lenguaje. La reducción del inconciente al lenguaje (donde curiosamente se encuentran Lacan y Habermas) es ajena a la cosa misma, y por supuesto al pensamiento de Freud, para quien "en el inconciente sólo hay representaciones de cosas, no de palabras". *Ningún* sueño es íntegramente interpretable, y no de hecho sino por principio

(1986a, 1975a). La elección de tropos (figurativos y no lenguajeros) que utiliza el sueño está a la vez sobre y subdeterminada. La exigencia de figurabilidad somete al sueño a una distorsión esencial, a partir de la cual en la interpretación analítica se intenta restituir contenidos no verbales, y en última instancia no representables. (No por haber *llamado* a algo "pulsión" se hará llegar su esencia al lenguaje). La interpretación del sueño redobla la distorsión, ya que el "ombligo del sueño" es pulsional y monádico, y el sueño realiza directamente esa indistinción originaria entre afecto/deseo y representación que conoce todo soñante (salvo, tal vez, si es filósofo). La "glosificación" del inconciente no solamente no elucida nada, como parece pensar Whitebook, sino que destruye lo esencial del descubrimiento freudiano, volviéndolo infinitamente chato. En esto expresa fielmente el sentido de ese "vuelco lingüístico" (del que no sólo no "participé", sino que denuncié varias veces en 1964-65, 1968a, 1972a, y 1975a). La glosificación vuelve también incomprensible el proceso de socialización, que le impone a la psique en cada oportunidad una lengua *singular*. ¿Deberemos entonces creer, como el joven clérigo de la *Santa Juana* de G. B. Shaw, que el inconciente habla inglés? ¿No serán mejores candidatos el yiddish o el alemán de Viena? Una "teoría lingüística" del inconciente deberá postular, como Chomsky, una lengua *a priori*, semánticamente universal (o el estricto isomorfismo de cualquier lengua empírica con esta *Ur*lengua).

¿Se puede postular una "potencialidad" de lenguaje inmanente a la psique? En todo caso, es lo que intenta Whitebook. Obviamente, todo depende de un término infinitamente elástico: "potencialidad". Para ello invoca a Ricoeur, y cierto "poder de significar anterior al lenguaje". Entendámonos una vez más. Hay, no un "poder de significar", sino al menos dos dimensiones psíquicas que la hacen capaz de lenguaje, y de una manera más general, de socialización (1975a, 1986b, 1988a). Ambas tienen que ver con la imaginación radical. De entrada la psique está en el *sentido*: es preciso que todo tenga sentido, y según el modo de tener sentido para la psique. Y casi

inmediatamente después, la psique entra en ese *quid pro quo* (que despistó a Lacan) y puede ver en una cosa otra, lo cual es el correlato subjetivo de la relación signitiva (1975a). Pero eso no quiere decir que haya un lenguaje psíquico perturbado en su funcionamiento por la "barrera de la represión", ni tampoco "heterogeneidad" entre algo lingüístico perteneciente al inconciente y el lenguaje conciente. Hay alteridad ontológica entre un universo al principio monádico, y luego diferenciado pero tendiente siempre a cerrase sobre sí, y donde una representación puede plantearse como valiendo por otra; y un universo diurno de signos, en buena medida obediente a la lógica ensídica, y portador de significaciones *públicas,* bien o mal compartidas.

Se dice que mi concepción imposibilitaría la mediación entre individuo y sociedad. Pero no se trata de establecer tal "mediación": el individuo es social, es fragmento total del mundo instituido cada vez. De lo que se trata es de elucidar, tanto como se pueda, el hecho de que la *psique* esté socializada (si bien nunca del todo). Whitebook piensa que soy "incapaz de teorizar esta cuestión", y cree que la teorización buscada se hallaría en una "potencialidad inmanente" (nos atreveríamos a decir: *Anlage*, disposición) de la psique para socializarse. Pero la postulación de "potencialidades inmanentes", practicada como sabemos con gran éxito por los médicos de Molière, es todo lo contrario de la teorización: es el cese de la reflexión. Que la psique sea (imperfectamente) socializable no significa tampoco que posea una *Anlage* de socialización, así como la posibilidad de hacer una estatua de mármol no significa que el mármol tenga alguna *Anlage* de estatua. Esa misma "armonía preestablecida" entre psique y sociedad que con justa razón le reprocha a Habermas, es la que reintroduce el propio Whitebook, si es que el término "potencialidad inmanente" significa algo más que posibilidad (1975a).

Freud decía que el inconciente ignora el tiempo y la contradicción. ¿Deberíamos agregar que no ignora la sociedad, y que incluso le está muy bien dispuesto? No es una cuestión de ortodoxia, sino de coherencia. Si existe una *Anlage* social

positiva de la psique primera, tiene que haber entonces una *Anlage* positiva respecto de todo lo que la sociedad significa: la postergación de la satisfacción, la renuncia al placer, el abandono de la omnipotencia del pensamiento, la regla abstracta, el otro independiente y los otros indefinidos. Nada de eso es compatible con lo que diariamente nos muestra la clínica, ni con una teorización mínimamente coherente del mundo psíquico. Para la psique primera, la sociedad es *puro y simple Ananké*. Y por más que se presente ante el infans con sus especies más benévolas y seductoras –las maternas–, siempre será *Ananké*. La ambivalencia profunda y casi indestructible hacia la madre (que en el adulto llega al odio más intenso que me haya sido dado observar) tiene su origen, por encima de la inevitable ecuación madre ausente = mala madre, en el rol decisivo de la madre en la ruptura de la mónada psíquica.

Hay que invertir la perspectiva habitual para ver qué es "potencialidad de socialización" en el ser humano: la bestia, las ruinas de su animalidad. Como la mayoría de los mamíferos, en todo caso como en los primates superiores, el "prehombre" no podía sino estar dotado a la vez de una casi-socialidad "instintiva" y de un dispositivo "mental" esencialmente ensídico y no-reflexivo, *funcionales* ambos: animal social y animal racional. Pero no está ahí lo que le es propio –como tampoco en los rasgos profundamente animales de imitación y aprendizaje. Propio de él es la destrucción que sufren esos dos dispositivos funcionales mediante la aparición de la psique en sentido estricto. El crecimiento maligno, casi canceroso, de la imaginación sin ningún miramiento por la funcionalidad, quiebra dichos dispositivos sometiendo sus restos a la no-funcionalidad (con el placer de representación predominando sobre el placer de órgano). Esos restos, lo mismo que por ejemplo la "organización perceptiva" del mundo ligada a una constitución neurosensorial evidentemente muy cercana, cuando no idéntica, a la de los primates superiores, se convierten a partir de ahí en los documentos o materiales con cuya ayuda la institución construirá un entendimiento humano, una percepción humana, una verdadera socialización

humana, las tres eminentemente *variables* según las sociedades y los períodos.

[Es inútil discutir el retorno de términos tan confusos como "sociedad animal" (por ej. M. Godelier en *La Recherche* de noviembre de 1989). Ni la colmena ni la manada son sociedades. Hay sociedad allí donde las significaciones son *constitutivas* del ser-conjunto, del estar-juntos, simbolizadas por y encarnadas en una red de instituciones. Es decir, allí donde haya un *no-sensible explícito* encarnado en un "material-abstracto" y participable por una colectividad indefinida. La sociedad es inconcebible sin la creación de la *idealidad.*]

¿Qué hay de "común" entonces entre psique y sociedad, dónde están la "mediación" y el "punto de identidad"? Ocurre que para ambos hay y debe haber *sentido no funcional* (sentido no significa en absoluto logos). Como ya dijimos, ese sentido es de distinta naturaleza en ambos casos. No importa: la psique pide sentido, la sociedad la hace renunciar (nunca del todo) a lo que para la psique es sentido propio, imponiéndole encontrarlo en las SIS y las instituciones. Es extraño preguntar dónde están las "mediaciones", ya que nunca terminaríamos de enumerarlas (1975a, 1982b, 1985, 1986b, 1988a, 1988b). En "abstracto", la sociedad brinda objetos de investidura, modelos identificatorios, promesas sustitutivas (inmortalidad), etc. En "concreto", la socialización no puede hacerse nunca sin la presencia total y la intervención (incluso si catastrófica) de al menos un individuo ya socializado, quien deviene objeto de investidura y vía de acceso al mundo social cada vez instituido.

La madre es la sociedad más tres millones de años de hominización. Quien no lo vea y pida "mediaciones" demuestra no entender de qué se trata. Haber mostrado, de modo relativamente preciso (más allá del *anthropos anthropon genna*), el desarrollo de ese proceso en base a la irreductible especificidad psíquica, es el aporte decisivo de la teoría psicoanalítica correctamente interpretada para la comprensión, no sólo del mundo psíquico, sino de una dimensión central de la sociedad. Me precio de pensar que brindé esa

interpretación correcta, en contra del letargo sociológico de los psicoanalistas y el letargo psicoanalítico de los sociólogos, en el capítulo VI de la *Institución*.

Todo esto muestra que si bien el modo de ser del inconciente es el de un magma, magma de ninguna manera significa, ni aquí ni en ningún otro lado, "arcilla amorfa" –sino todo lo contrario, ya que podemos extraer de él "una infinita cantidad de organizaciones ensídicas"– y es a eso también que corresponde la "plasticidad prácticamente ilimitada de la psique". El modo de ser del magma significa únicamente que el objeto considerado no es ni reductible a esas organizaciones ensídicas ni agotable por ellas.

A la pregunta de "por qué entonces la psique renuncia a la satisfacción alucinatoria" –que según Whitebook nos crearía dificultades insuperables tanto a Freud como a mí– la respuesta central obviamente es que *la psique no renuncia a ella*: no renuncia al sueño, a la fantasía ni al ensueño diurno. Y tampoco renuncia, aunque con distintas modalidades, en sus estratos socializados.

¿Acaso las multitudes que deliraban frente a Hitler en Nuremberg, o los pajdaranes que se hacían matar por orden de Khomeini trataban de obtener algún placer de órgano? Pero la pregunta es capciosa, ya que sólo tiene sentido en los presupuestos cartesianos que subrepticiamente le imputa al adversario. Escribí (1975a) que la psique no es más que la "forma" del cuerpo. Si el lactante no puede experimentar satisfacciones *a la vez* alucinatorias y "reales", muere, no de anorexia, sino de simple inanición. El predominio del placer de representación por sobre el de órgano (1975a, 1986b) no significa que este último se suprima; si así fuera, no habría ni conservación del individuo ni reproducción sexuada de la especie. El cuerpo (mejor dicho, sus "acciones y pasiones") es fuente de placer, pero de un placer que debe ser "revestido" de representación. El destino total del lactante depende de la manera en que teja, y la madre lo ayude a tejer, juntos placer fantaseado y satisfacción "real". No estamos hablando de una psique "cartesiana", externa a un cuerpo en

cuyo "interior" se halla aprisionada, y con el cual tiene como único punto de contacto la glándula pineal. Hablamos de una psique/soma, de una psique que es la dimensión "imperceptible" del cuerpo, "revestido" en toda su extensión. (Y toda socialización es evidente y simultáneamente socialización del cuerpo, así como recíprocamente el cuerpo apuntala esa misma socialización). La satisfacción "real" está siempre inmersa en lo imaginario, y no se ve cómo podría estar separada de él en el humano.

Del inmenso trabajo que queda por hacer en esos terrenos, aquí están las direcciones que me parecen más urgentes. En primer lugar, el esclarecimiento de los modos específicos de socialización instaurados en cada caso por sociedades particulares. Luego, la discusión de las constantes no triviales de esos modos, más allá de las que acabo de evocar.

Al mismo tiempo, sigue siendo oscura la cuestión de la unidad y diferencia psique/soma, y la discusión debe retomarse no sólo desde el punto de vista "tradicional" ("psicosomático", etc.), sino también desde el punto de vista de los desarrollos contemporáneos (neurociencias, paradigma *negativo* de la "inteligencia artificial", etc.).

También hay que tratar desde ese ángulo la cuestión de la *articulación "concreta"* de la sociedad –por ejemplo los cuerpos intermedios como familia, clan, casta, clase, etc., las significaciones particulares que les conciernen y las identificaciones correspondientes de los individuos–. Les agradezco a mis amigos haberme recordado la existencia de este tema, pero a mi vez me permito recordarles que no fue por ignorarlo que durante treinta años escribí sobre clases, grupos informales de obreros, jóvenes. ¿Se le reprocharía a un matemático que escriba x + x = 2 x ignorar u olvidar que 1 + 1 = 2?

Queda aún la dimensión prescritivo/normativa, a saber el aporte que esas consideraciones pueden hacerle a la reflexión sobre una educación orientada a la autonomía.

Por último, hay que tratar más ampliamente de lo que lo he hecho yo (1975a, 1986b) el pasaje de la psique y el individuo

social-heterónomo a la subjetividad reflexiva y deliberante (o sea, la elucidación de *dos* modos diferentes de sublimación).

*

Algunos de esos problemas se discuten en el texto de H. Furth. Estoy de acuerdo con la mayoría de sus formulaciones, incluida la afirmación de que "la acción *es* el producto imaginario". Pero aquí son necesarias algunas distinciones. En la *Institución* me ocupo nada más que de las primerísimas fases de la vida psíquica, durante las cuales sólo se trata de "acción" en un sentido muy amplio y abstracto –mientras que Furth se centra en el período posterior a los dos años–. Pero debo subrayar también, siempre insistiendo en que la psique es, indisociablemente, flujo representativo/ intencional/ afectivo, que ahí he debido hablar sobre todo el lenguaje de la representación, por la misma razón ya mencionada a propósito del sueño: es el aspecto del que más fácil y directamente podemos hablar. Esto vale también para las SIS (1989b, pp. 122-123). Pero no voy a decir, como Furth, que incluso tardíamente el niño "construye libremente las significaciones sociales". La asimilación de las SIS de parte del niño también es siempre autoactividad, por lo tanto constructiva e inclusive "creativa". Ello no impide que sea esencialmente *introyección*, introyección por otra parte iniciada mucho antes de los siete años (de hecho, desde el nacimiento). Que la introyección presuponga proyección (1975a, 1986b) es otra cosa. Y el apego de los niños a las normas es cierto pero tardío: "al principio" coexiste con su contrario, y sus raíces han de buscarse en la repetición y la necesidad de regularidad y referencias estables que acompaña a la ruptura de la mónada psíquica.

Aprendizaje y progreso

Desde hace tiempo viene surgiendo cierta tendencia a querer hacerle jugar al aprendizaje el papel de una categoría central, e incluso de un *deus ex machina* que cubriera

milagrosamente la distancia entre lo animal y lo humano, y sobre todo que disipara, mediante una curiosa alquimia, la cuestión de lo nuevo.

Sólo que el aprendizaje –así como su prima hermana, la adaptación– por importante e ineliminable que sea, es una categoría *biológica*. No tengo que destacar aquí todo lo que, como estrictamente biológica, comporta de evidente e infinitamente enigmático esa noción. Lo sepan o no los biólogos, esa noción remite de inmediato a cuestiones filosóficas que deberían ser elucidadas por una filosofía de lo viviente (y no una "filosofía de la vida"). Haríamos un aporte a la comprensión de lo humano si empezáramos a precisar qué diferencia al "aprendizaje" humano del aprendizaje animal. Que yo sepa, nada se ha hecho al respecto.

Enseguida se impone una evidencia. Mientras que el aprendizaje animal es relativo a un mundo propio dado de una vez y para siempre y a partir de dispositivos "subjetivos" igualmente dados una vez y para siempre, en el caso del ser humano dicho aprendizaje sólo involucra las funciones del humano como "puro animal" –prensión, estación de pie y marcha, etc.– siempre y cuando sea legítimo separarlas abstractamente del resto. Lo esencial del "aprendizaje" humano no concierne a un mundo propio dado de una vez y para siempre, sino que se relaciona con un mundo histórico-social diferente y sociedades diferentes. Eso es visible no sólo en el caso de la lengua, sino en los comportamientos en su conjunto. (Basta con ver bailar juntos a africanos, europeos y americanos para entender que incluso la relación con el cuerpo está histórica y socialmente determinada).

Esto nos remite a dos comprobaciones íntimamente ligadas. Sin esa plasticidad esencial del ser humano que le permite aprender por un lado la cultura bamileke y por otro la florentina, no habría historia ni sociedades diferentes. Pero de esa plasticidad, ni las teorías del aprendizaje, ni de manera más general las concepciones históricas que se apoyan en él, ofrecen nada que pudiera elucidarla. En el mejor de los casos, sigue resultándoles un grumo indigerible. En cambio, elucidar

la socialización psíquica a partir de la imaginación y la imposición a esta última de la institución cada vez dada de la sociedad, nos permite ver el conjunto de los fenómenos dentro de un marco que en principio lo hace comprensible.

Además, si el comportamiento humano fuera sólo aprendizaje, no se entendería ni cómo ni por qué habríamos salido de la "primera sociedad". La existencia de historia y sociedades diversas obliga a reconocer como esencial en el humano esa capacidad creativa que le hace inventar nuevos comportamientos, y acoger, llegado el caso, lo nuevo (sobre la importancia cardinal de ese segundo aspecto, ver 1971, pp. 140-141). Acoger lo nuevo nada tiene que ver con un aprendizaje, ya que equivale, como mínimo a modificar en forma masiva y repentina dispositivos "subjetivos" ya establecidos (en un proceso donde "pruebas y errores" no juegan prácticamente ningún papel). Por supuesto, esa capacidad de acoger lo nuevo, siempre mínimamente presente, ya que si no no habría alteraciones sociales, sufre una inmensa transformación en función de la creación histórica de sociedades que rompen la casi absoluta clausura de las sociedades tradicionales.

Pero hay más. A veces se tiende a presentar el conjunto de la historia humana como un proceso de "aprendizaje" acumulativo a través de las generaciones y las formas sociales. En esa óptica, es casi una fatalidad interpretar el pretendido "aprendizaje" como un *problem-solving* cada vez más exitoso, ligándolo a algún "proceso de racionalización". ¿Cómo no ver en esa concepción un vulgar hégelo-marxismo biologizante, que evita cualquier pregunta con una afirmación dogmática y el chantaje de la "racionalidad"? Si el hombre se define por el aprendizaje y ese aprendizaje es acumulativo, ¿qué debemos hacer entonces con la enorme regresión y las masivas pérdidas que caracterizan a la historia occidental desde el siglo III al X de nuestra era? Si ese aprendizaje es un aprendizaje en el *problem-solving*, deberían poder definirse los "problemas" que se le plantean a la humanidad en general, siempre y en todas partes, y en qué consistiría su solución (1964-65, pp. 187-190). Esa cuestión ni siquiera se encara, y si lo fuera, ¿qué

otra respuesta podría dársele que no fueran falsas simplezas del tipo "satisfacer necesidades" o "ajustar mejor el metabolismo con la naturaleza"? Las "necesidades" las define evidentemente la institución de la sociedad en cada caso (1964-65); y los "problemas" también. Los "problemas" que debía resolver un fiel cristiano alrededor del 450 de nuestra era no son los mismos que los de un ciudadano ateniense del 450 a.C. Y mucho me gustaría que me mostraran –sin "dialéctica" falaz– cuál es el "progreso" (o la "acumulación") entre uno y otro.

El único "problema" que la institución de la sociedad debe resolver siempre y en todas partes, y que *resuelve* siempre y en todas partes, de una manera que sería prácticamente inatacable si no la perturbaran desde afuera o desde su propio imaginario, es el "problema" del sentido: crear un mundo ("natural" y "social") investido de significación (1964-65, 1975a, 1982b, 1988a). Decir que *al respecto* pueda haber "acumulación y progreso", es suscribir a la increíble y banal idea de un "sentido" del mundo al que nos estaríamos acercando gradualmente. (Y subsidiariamente, emprender la jerarquización de las sociedades observadas, según su mayor o menor cercanía a ese "verdadero sentido del mundo"). A eso también compromete la visión del conjunto de la historia como "racionalización".

Al sobrevolar el conjunto de la historia humana (no en detalle: 1973a, pp. 232-237), se hace evidente –y banal– una dimensión a lo largo de la cual hay "progreso y acumulación": la dimensión ensídica, el *legein* y el *teukhein*, lo lógico-matemático y lo técnico (1975a, pp. 365-369). Sólo podríamos extraer la conclusión de un "progreso" y una "acumulación" a secas *si* redujéramos el mundo y la vida humana a entidades ensídicas –cosa a todas luces absurda. Pero incluso con relación a esa dimensión ensídica, no podemos olvidar que el "progreso" y su mantenimiento remiten a cuestiones filosóficas capitales. Por un lado, son evidentemente imposibles sin condiciones cosmológicas (1986a): es porque *existe* una dimensión ensidizable de lo existente que el entendimiento puede ejercer su "fantástica potencia". Por otro lado, su despliegue depende del imaginario humano, lo mismo que su *mantenimiento*

y recepción. Cuando yo era joven, los campesinos griegos (y seguramente los de muchos otros países) rechazaban los métodos de los agrónomos diciendo: "Eso no es lo que nos enseñaron nuestros padres". (Y no siempre se equivocaban, como lo demuestran los estragos provocados en Africa por los "expertos" occidentales, pero esa es otra historia). Esto que puede parecerle estúpido a un intelectual occidental de fines del siglo XX, estúpido o no es antes que nada la actitud *princeps* de cualquier comunidad humana. Y en nuestros días, por empezar, la aceptación sin crítica de todo cuanto ofrece la "modernidad" es una actitud *prejuiciosa*, igualmente "idiota" y potencialmente mucho más catastrófica. Cuando, ante el pretendido incendio de la Biblioteca de Alejandría, el Califa pronuncia la inmortal frase: "Si esos libros dicen lo mismo que dice el Corán son inútiles, y si dicen otra cosa son perniciosos" –anécdota tal vez apócrifa desde el punto de vista de la verdad factual, pero que encierra una profunda verdad histórico-social– la actitud atribuida al Califa es la única digna de un verdadero creyente. Masivamente y a través de los siglos, fue también la de los verdaderos cristianos, cuando por ejemplo recubrían manuscritos filosóficos griegos para escribir encima vida y milagros de San Pafnucio (¿eso qué es: aprendizaje, *problem-solving*, progreso?) En todo caso es la misma del último Pascal.

A la larga, el "progreso" ensídico se impone, siempre y cuando se imponga, en función del *poderío* que confiere (por eso las armas provenientes de otras culturas son los inventos mejor aceptados, desde los árabes a los pieles rojas y Pedro el Grande, por no hablar de Stalin y Brejnev). Eso le asegura una suerte de "poder de supervivencia" casi darwiniano en la lucha entre diferentes sociedades. Pero ni siquiera eso es absoluto. Las increíbles conquistas islámicas de los siglos VII y VIII no tienen nada que ver con alguna superioridad técnica: son el resultado de rasgos de la religión islámica y de su capacidad de suscitar pasión y afectos ("fanatismo") y también, en menor medida, de las disposiciones sociales del islam. Pero nada *impone* la filosofía, la democracia, ni el tipo de sociedad que las engendra.

Las verdaderas cuestiones de la historicidad se sitúan más allá del "aprendizaje", la "racionalización", el *problem-solving* y el "progreso". Y su elaboración sigue siendo para mí una tarea prioritaria.

*Sentido y validez**

Parecería que yo ignorara la distinción entre sentido y validez (*Sinn* y *Geltung*). Esa crítica, formulada primero por J. Habermas, fue retomada de diferentes maneras en las páginas que acabamos de leer, en particular por A. Heller y H. Poltier.

El reproche equivale a decir que no puedo (o no quiero) distinguir entre los enunciados "La Torre Eiffel está en Londres" (enunciado *sinvoll*, pleno de sentido, pero no válido) y "La Torre Eiffel está en París" (enunciado a la vez significativo y válido). Todos los enunciados falsos tienen un sentido, y a los que no lo tienen los llamamos faltos de sentido, absurdos, etc., pero nunca falsos. "La raíz cuadrada de la V° República es un topinambur" no es un enunciado falso.

El sentido, la significación y la idealidad son creados por la sociedad; la validez también. La distinción entre sentido y validez es *constitutiva* de la institución social. Es el presupuesto de las distinciones entre correcto e incorrecto, lícito e ilícito, etc. El intento de suprimirla tiene en su horizonte un totalitarismo inimaginable, pero genialmente imaginado por Orwell en *1984*, como objetivo final del *Newspeak*, cuando al final se hiciera, no incorrecto o ilícito, sino gramaticalmente absurdo decir: *"Big Brother is ungood"*.

Pero esa distinción es absolutamente insuficiente. Otra cuestión mucho más grave surge a partir del momento en que reconocemos, por estar obligados, que cada sociedad crea

* Algunas de las principales cuestiones tratadas en este apartado el lector puede encontrarlas desarrolladas más extensamente en los artículos de la parte III de *El Avance de la Insignificancia*, Eudeba. (F. U.)

no sólo lo que para ella es sentido, sino también lo que para ella es la validez, y lo válido. Desconocer esto es posible sólo olvidando por completo lo que nos muestran la historia y la etnología. Pablo. que no era historiador ni etnólogo, lo sabía y hacía la misma distinción: predicamos al Jesús crucificado, cosa que para los judíos es *skandalon* y para los gentiles *mõria*. Para los judíos, la idea de un Mesías crucificado (y no potente y victorioso) tiene sentido, pero es *skandalon* –escandalosa, blasfema, falsa hasta el ultraje–. Para los gentiles, la idea misma de un Mesías con su crucifixión y resurrección, es sencillamente *mõria* –balbuceo infantil, ruido carente de sentido–. Pablo estaba instituyendo un universo pleno de afirmaciones (la encarnación de un Dios además trascendente, la fe en el sentido cristiano, etc.) que para Aristóteles no serían no válidas, o falsas, sino simplemente absurdas (y de hecho incomprensibles). Históricamente hablando, eso pasó ayer, pero nuestros actuales filósofos ya lo olvidaron.

El reverso, o corolario, de comprobar que cada sociedad instituye lo que para ella tiene sentido y validez, es que en principio para otra no lo tenga. Digo bien en principio, y mi afirmación debe ser calificada de varias maneras. Está claro que no hay "solipsismo" de las sociedades, sino directamente *alteridad esencial*. De no ser así, no habría ni misoxenia esencial (condicionante tanto del racismo como de las guerras), ni dificultades casi insuperables del conocimiento etnológico e histórico (1983b, pp. 262-267, 1987b).

La cuestión se presenta bajo dos aspectos. Primero hay que considerar "en sí" –la manera en que cada sociedad siente e *instituye* a las demás. Inmenso terreno de investigación que apenas comienza a ser desbrozado. Voy a limitarme a algunas indicaciones generales.

Es casi una proposición *a priori* que ninguna sociedad puede aceptar la *validez* de las instituciones de otra, a menos que sean "idénticas" o muy parecidas a las suyas propias. De otro modo, las adoptaría (1987b). Y también es un hecho nada fácil de interpretar, que esa no-aceptación casi nunca cobre forma de: "son distintos, tienen otras instituciones", sino casi

siempre de: "son malos, inferiores, corruptos, diabólicos". Relean el fundamento de su propia cultura, el Antiguo Testamento, y verán qué son los no-hebreos para los hebreos: no "bárbaros", sino inmundicias. Y recuerden que hasta ayer nomás, ustedes quemaban a esos mismos hebreos, y en particular a todos aquellos que no confesaban el mismo dios que ustedes, o no de la misma manera. Eso cambiará, aunque con dificultad, recién con Grecia y la Europa moderna.

Decirlo equivale a decir que cada sociedad extranjera tiene sentido para la sociedad "Ego" –y que en su conjunto ese sentido está afectado de una validez negativa (o en el mejor de los casos deficiente). Aunque a los otros se los presente como subhombres o no-hombres, evidentemente están investidos de sentido *in toto* y como tales. Eso poco importa en la presente discusión. En cambio, sí importa el "detalle": en qué medida, de qué manera, en qué condiciones cobran sentido para la sociedad A las reglas, actos y maneras de proceder de la sociedad B. Inmensa cuestión ésta también, que requiere ser elaborada. Pero al menos algo es cierto: en la medida que A se encuentre con B (intercambios tribales, guerras), A tendrá que elaborarle un sentido a los "actos" de B, suficiente en cuanto al uso. Forzosamente, esa elaboración contendrá un poderoso elemento "proyectivo" (no hay más que ver trabajar a los etnólogos occidentales) –ya presente, evidentemente, en el postulado de que se trata de una sociedad con instituciones, finalidades y maneras de hacer privilegiadas, "como nosotros", aunque el "contenido" sea muy otro. Dicha elaboración será casi exclusivamente "instrumental": no creo que un arapesh sienta la intensa necesidad de "entender desde adentro" las significaciones imaginarias de los negum –como tampoco Isaías trataba de entender qué podía ser esa religión "idólatra" que "refutaba". Lo que le permite a A elaborar eso que para B tiene sentido, es la obligatoria dimensión ensídica de toda institución social. Igual que nosotros, ellos saben que 100 es más que 50, que la noche viene después del día, que si queremos X tenemos que plantear Y, etc. En esa elaboración ensídica y los silogismos prácticos a que llega, el "saber" que pueda existir sobre las SIS ("creencias

irracionales") de los demás, entra a las claras como un eslabón (el rey Cambises, los gatos y los egipcios).[d] No se necesita ninguna comprensión profunda. Es la comprobación de un "hecho no analizado". Aquí intervienen dos consideraciones antinómicas: toda sociedad debe instituirse también en lo ensídico, hay como una intersección no vacía de la institución de todas las sociedades (una parte común). 2 + 2 = 4 está instituido (y es correcto) en todas partes. Pero esa dimensión (*legein* y *teukhein*) no es absolutamente separable de la dimensión estrictamente imaginaria de la institución: los gatos persas no son gatos egipcios, en las sociedades cristianas 1 no es igual a 3, salvo cuando se trata de los asuntos más importantes: las tres personas divinas que son una siendo tres. El filisteo contemporáneo puede considerar a este ejemplo sencillamente divertido, olvidando que durante siglos muchísima gente fue perseguida, exiliada y asesinada por obra de sutiles variaciones en la interpretación del signo = en 1 = 3; el propio *filioque* y el gran cisma entre Oriente y Occidente son de ese mismo orden. Los filósofos de la historia contemporánea leen demasiado a Kant, pero no demasiada historia y etnología, ni todo lo que deberían a Montaigne, Swift, Montesquieu y Gibbon. Esa dependencia de la "parte" ensídica de la institución con respecto a su "parte" estrictamente imaginaria, ilustra en este mismo caso, el carácter magmático de las SIS: la posibilidad de separar la parte ensídica, la imposibilidad de hacerlo sin daños.

Sentido y validez son creaciones histórico-sociales que constituyen el modo de ser de la institución, sin precedente o análogo en ninguna otra parte. (Dejo aquí de lado la cuestión del "sentido" para lo viviente –así como el sentido para la psique).

(d) Según una tradición cuya fuente no he logrado establecer, durante la conquista de Egipto, sabedor el rey persa Cambises de que los egipcios veneraban a los gatos como animales sagrados ordenó a sus soldados que llevaran uno ante su pecho. Así las cosas, los egipcios no se atrevieron a combatir contra los persas y fueron vencidos. La historia militar contiene muchos ejemplos de estratagemas basadas en el aprovechamiento de las creencias del enemigo.

Y traducen el hecho fundamental de que cada sociedad es un ser-para-sí, y que cada una se crea un mundo propio.

Tal es, en general, la situación en sí en la vida histórico-social efectiva. Pero no agota el tema. En cada sociedad, la validez de sus instituciones es casi siempre incuestionable e incuestionada. No habrían guerreado los dioses en la historia si para cada una los suyos no hubieran sido los únicos "verdaderos" y sus leyes las únicas válidas. Para nosotros la cuestión no puede detenerse ahí. Comprobamos esa pluralidad de leyes incompatibles y la validez doméstica de cada una. A partir de ahí son posibles dos actitudes:

1. Limitarnos a comprobarlo y proclamar que se trata de una diferencia indiferente. ¿Los aztecas practican sacrificios humanos? Bueno, esos son el *nomos* y la "interpretación" azteca (hermenéutica) del mundo, la *narrativa*, el "relato" y la forma en que el Ser se les ha dispensado. A su gusto, cada cual podrá elegir el vocabulario de Critias, Nietzsche, Heidegger o cualquiera de sus epígonos franco-norteamericanos. La consecuencia será un relativismo integral concerniente tanto al saber (filosofía y cálculo diferencial forman parte del *nomos* o la *épistémé* occidental y tienen validez únicamente en su seno) como al actuar (no queremos eliminar esos *nomoi* diferentes y si por ventura quisiéramos defender el nuestro –parece que a los nietzscheo-heideggerianos franceses les da por flirtear con los "derechos humanos" y hasta la ética– es por un simple hecho: somos así). Subrayemos con trazo grueso que ese relativismo, al igual que todo escepticismo, si se atreve a ser lo suficientemente radical (cosa que nunca ocurre) es *irrefutable*, tanto en la práctica como en la teoría. En la práctica, porque un escéptico consecuente no se queda nunca corto de sofismas, cambios de definición, argumentos heurísticos, etc. Discutir con él es como luchar con la hidra de Lerna. Si le oponemos un enunciado de diez términos, se lanzará a demostrar que cada uno de ellos es ambiguo, impugnable, etc. ("Usted se está contradiciendo" – "¿Qué quiere decir con 'usted'? Yo no soy yo" – Foucault escribió esto casi literalmente). Al cabo de n intercambios habrá $10n$ términos en discusión. El presupuesto

de cualquier discusión y refutación es el objetivo común de la verdad. Lo que diferencia al filósofo del sofista, decía Aristóteles, es la *proairesis*, la intención. Y también la común aceptación por los discutidores, de una exigencia de coherencia o no-contradicción elemental –y esa exigencia (axioma o postulado, si se quiere)– es lo que rechazan el relativista o el escéptico. No se puede forzar a nadie a aceptar el principio de no-contradicción –sobre todo porque el principio mismo tiene validez restringida o parcial, su uso correcto exige *phronésis*, y su tenor y empleo razonable cambian de pies a cabeza cuando pasamos a modos superiores de pensamiento. (Entre paréntesis, coincido plenamente con V. Descombes a propósito de la identidad. Como escribí en el capítulo V de la *Institución*, la identidad es únicamente identidad *en cuanto a*... Ver también 1983a, p. 390). No hay nada que contestarle a un sofista que nos insta a decirle si la sociedad capitalista de 1880 es estrictamente idéntica a la de 1890, como no sea enumerándole hasta el cansancio los momentos de identidad y no-identidad entre ambas –pues sacará la triunfal conclusión de que no puede hablarse de sociedad capitalista.

Pero también sabemos a partir de Aristóteles que el principio de identidad no sólo es indemostrable frente al escéptico o el sofista: lo es *en sí*, ya que cualquier demostración lo presupone. En términos a la vez filosóficos e histórico-sociales, la identidad es institución inaugural sin la que cual nada es posible (ni en el actuar ni el pensar), y que además es totalmente insuficiente (1975a, pp. 283-285).

Si no aceptamos esa incoherencia, ese "todo vale", tenemos que introducir una distinción evidente y elemental –pero que sin embargo abre a una discusión profunda y difícil que toca los presupuestos últimos, al menos para nuestro período histórico: la distinción entre de derecho y de hecho. No hay una sola validez, hay dos, y ése es el punto que descuidan sin darse cuenta los turiferarios actuales de la "validez". Está la validez *de hecho* o *positiva*, creada histórica y socialmente, que es la validez de sus instituciones para cada sociedad (validez, no solamente prevalencia, imposición, etc., y que no es simplemente el

sentido: si en una sociedad tradicional no hubiera distinción entre sentido y validez, tampoco la habría entre correcto e incorrecto). Lapidar a las adúlteras es una regla válida para la sociedad judaica, y de validez incuestionable porque la prescribe Yavé. Pero *nosotros cuestionamos* esa validez. Nosotros planteamos la cuestión de la validez *de derecho* de esa regla. Y nosotros nos preguntamos qué *debemos* pensar (*nosotros*) de esa regla y qué *debemos hacer* (*nosotros*) *con ella*. Nosotros comprobamos la variedad infinita de los *nomoi* históricos, y nos preguntamos si todos esos *nomoi* tienen el mismo *valor*, y qué *nomos* debemos querer para nosotros. Eso equivale a decir que introducimos (que aceptamos) la metacategoría de la *validez de derecho*. Es fácil demostrar que esto equivale a instaurar la *reflexión* y la *deliberación*, entendidas ambas en sentido radical (que no se detiene, por ejemplo y sobre todo, ante nuestra propia institución), o sea en aquel que es el contenido defendible de la palabra *razón* (*CL*, Prefacio).

*

La validez de derecho hace surgir al menos dos cuestiones. En primer lugar, la de su origen histórico-social. Salgamos de una vez por todas del provincialismo (geocronológico) de los filósofos contemporáneos. La humanidad, en un sentido congruente con lo que entendemos hoy por esa palabra (lenguaje, regulación social institucional, trato antinatural a los muertos, etc.), tiene al menos cien mil años de existencia. Muy poco sabemos de la mayor parte de esa historia y de la aplastante mayoría de los tipos de sociedades que existieron en la tierra, pero sí podemos inferir mucho a partir de los cientos de sociedades salvajes que pudimos observar en directo, lo mismo que de las tradicionales. Y no porque los aborígenes australianos "representen" el estado universal de la humanidad hace 15.000 años, y los tupiguaraníes el de hace 5000, sino porque sería un poco exagerado suponer que la filosofía, abundantemente practicada por los primeros cromañones, se haya perdido después. En este punto, lo que

para mí es decisivo y más me interesa en esta discusión, es lo que podemos presumir con buenas probabilidades acerca de las sociedades existentes hace 100.000 y 1000 años, y lo que categóricamente sabemos de casi todas las existentes en el año 1900 (y no sólo lo que ocurría en Keninsburgo entre 1770 y 1781). Pero el hecho, grande como la pirámide de Keops, es que todas esas sociedades fueron casi completamente reabsorbidas en su institución, es decir que la cuestión de la validez se plantea en ellas sólo como cuestión de *validez positiva, de hecho,* con relación a las instituciones (y las representaciones instituidas) existentes, no como cuestión de validez de derecho. Eso es compatible con la inteligencia más avanzada (muchas veces escribí que la inteligencia de esos hombres que fijaron por primera vez de manera aproximada la duración del año solar, de los que inventaron el tejido o la alfarería, supera de lejos, si cabe la expresión, o al menos impacta infinitamente más, que la de los hombres actuales). En lenguaje filosófico, diremos que en esas sociedades pueden plantearse todas las cuestiones, menos las de principios. Pero la razón no es sólo, aunque sí lo es en su esencia, la facultad de los principios (Kant) o, mejor dicho, la facultad de interrogarse acerca de ellos. La razón es la interrogación ilimitada. Esa interrogación –y el espacio de validez de derecho que constituye– fue creada por primera vez en Grecia hacia fines del siglo VII° . La validez de derecho, la razón, y la verdad en el sentido pleno y fuerte del término, son creaciones histórico-sociales. Con el verdadero cristianismo, esa creación sufre un prolongado eclipse. Luego se reproduce en Europa occidental, por influencia del "descubrimiento" de los griegos pero también de otros factores históricos –y sin duda no es simple "repetición" ni "interpretación" de la creación originaria (como pensaba Whitehead).

En esas condiciones, ¿qué quiere decir "universalidad" de la razón"? Desde luego, en primer lugar universalidad del *objeto* de interrogación: por principio, ningún tema le es ni puede serle sustraído. También quiere decir algo factual: una vez creada la razón en el sentido indicado, todo ser humano puede ser

llevado a ella. Llamar a esto *Anlage*, disposición innata, sería una tautología sofística. "Sencillamente", la *Anlage* en cuestión es que en principio cualquier ser humano puede volver a imaginar lo que otro ser humano *ha imaginado*. De haberla, sería, de entre todas las *Anlagen* humanas, la más astronómicamente difícil en cuanto a actualización. Ni qué hablar de esa *Anlage* inversa que llevó a Heidegger al nazismo, a Lukács al estalinismo, a miles de intelectuales al "sacrificio de la conciencia" y aun hoy a muchos filósofos a la conversión religiosa. Lo que aquí se juega es la asombrosa potencia y "universalidad" de la facultad más singular del hombre: la imaginación, no la innatez universal de la razón. Claro que para llevar a un ser humano a la razón hace falta otra cosa: que deje de adherir a una institución heterónoma de la sociedad y de interiorizar las representaciones que la encarnen. Con gusto correría con los gastos de organización de un debate entre dos filósofos alemanes y dos mullahs iraníes. Pero sería un gasto inútil, porque conocemos de antemano los resultados. Hace dos años, durante un coloquio del que participaba el cardenal primado de París, monseñor Lustiger, fui llevado a recordar esa frase de Lessing según la cual las Luces implican el rechazo de cualquier Revelación o Providencia que interviniera en el mundo, de cualquier idea de Condenación eterna. El arzobispo de París (cuya inteligencia sin par nadie se atrevería a poner en duda) alzó los hombros con aire irritado y murmuró algo así como, "¿a qué volver con esas antiguallas"?

No sería injuriar a H. Poltier si digo que quizá sea igual, pero no más inteligente que San Agustín. Sin embargo, pese a su sofística erística, Poltier tiene razón y Agustín no. Porque en las *Confesiones*, Agustín escribe que es inaceptable cualquier tipo de restricción al discutir con nuestros hermanos cristianos, que con ellos puede cuestionarse todo. Pero que es imposible discutir con quienes no aceptan la sagrada autoridad de las Escrituras. Para aquellos que creen en una Verdad revelada, cualquiera sea su inteligencia, talento y sutileza, hay un "principio" ante el cual su espíritu debe detenerse: las Escrituras. Esto es válido también para el inmenso trabajo

intelectual desplegado en el Talmud y el Corán. Y también, aunque de un modo patéticamente irrisorio, para todos esos "marxistas" que a toda costa quieren salvar la verdad del *Capital* a través de interminables "interpretaciones".

La propia razón es la que nos dice que origen histórico-social no se confunde con validez de derecho. La razón es el establecimiento mismo de esa distinción. Y aquí es donde entra nuestra segunda cuestión. La razón no puede defenderse *erga omnes*; solamente podría defenderse contra quienes aceptan a la vez la distinción de derecho y de hecho, y cierto número de reglas (no simplemente procesales) que posibilitan la discusión racional. Esa es la situación *de hecho*, pero también hay una situación *lógica*. Por todos lados nos piden dar un "fundamento racional" de la actitud racional, y justificar de derecho la elección del derecho, etc. Se trata de reclamos acompañados de algo que hay que llamar demagogia. En primer lugar, porque quienes así se expresan tendrían grandes dificultades para dar ese "fundamento racional" (y ya veremos por qué *a priori* está excluido que lo hagan); luego porque se deja entender que quien rehúsa esas pretensiones es fatalmente "antirracionalista", cosmólogo, partidario de alguna "filosofía de la vida", y no sé cuántas cosas más.

Por nuestra parte, cuando preguntamos qué es válido de derecho como pensamiento, ley, etc., nos responden que tenemos que demostrar que la *cuestión* de la validez de derecho en sí misma es válida de derecho. Se nos dice también que debemos demostrar racionalmente que la razón vale, dando además un "fundamento racional". ¿Pero cómo podría siquiera formular la cuestión de la validez de derecho de la cuestión de la validez de derecho, sin haberla ya planteado y haber así, a la vez, planteado que crea sentido y es válida de derecho? ¿Cómo podría yo fundamentar racionalmente la razón sin presuponerla? Si es racional una fundamentación de la razón, lo es porque presupone y utiliza lo que quiere demostrar; si no lo es (como de manera manifiesta tampoco *lo es* la idea de que "todos los hombres poseen naturalmente la razón", suponiendo que alguien pudiera alguna vez tomarla por una

"fundamentación") está contradiciendo el resultado esperado. No sólo histórica y socialmente, sino lógicamente (de manera "trascendental") la posición de la razón es inaugural, es *autoposición*. Parece que algunos alimentan la ilusión de una tercera posibilidad. Pero no se sabe cuál sería. "Fundamentar" la razón, en el lenguaje o la comunicación, es absurdo en varios sentidos. Desde el punto de vista de las rigurosas exigencias de lo que tradicionalmente se llama una "fundación", tanto lenguaje como comunicación (más las "intenciones de los participantes en una comunicación intersubjetiva") son simples hechos que pueden servir para lo que queramos, menos para fundar algo. El lenguaje es condición necesaria de la razón (del pensamiento), y se convierte en cuerpo maravillosamente vivo una vez que aquélla es creada, pero no "contiene" la razón. De manera abstracta, podríamos decir que la pregunta ilimitada es siempre una posibilidad inmanente a todo lenguaje, pero sería falso, ya que un lenguaje puede cerrarse en su institución efectiva y detener la interrogación. *Mutatis mutandi*, lo mismo es cierto para la comunicación. "Fundar" la razón en la razón misma, rechazar lo "deductivo", pregonar una suerte de autoevidencia de la razón, es ni más ni menos que lo que se llama una mística. Ninguno de los grandes filósofos pretendió jamás "fundar" la razón. Platón postula la visión de algo que está "más allá de la esencia"; Aristóteles postula un *nous* del que dice explícitamente que no está sometido al *logos* (y que es *infalible* en cuanto al *ti en einai*). Kant postula *al menos* la coherencia de la experiencia *y* la lógica ordinaria. Hegel postula más o menos todo. Y desde ese punto de vista no me siento tan mal acompañado.

Todo eso parece una cargada, algo así como decir: "Nada se lo impide, si usted puede dar una fundamentación de la razón que nada le deba al uso de la razón, ¿por qué no lo hace?" Si el fundamento de la razón es otra cosa que la razón, ¿en qué se fundamentará esa otra cosa? *Ananké sténai*, decía hace veinticinco siglos un pobre de espíritu bastante conocido.

Supongamos, por si acaso, que se pudiera exhibir el fundamento: ¿qué pasaría después, adónde nos llevaría? Si la razón

sola fuera capaz de producir consecuencias necesarias a partir de ese fundamento, tal vez los ignorantes pudieran ignorarlas, pero, ¿y los filósofos? ¿Por qué se discute sin parar desde la época de Tales? ¿Acaso hemos visto a los matemáticos pelearse desde hace veinticinco siglos por la infinidad de los números primos o la irracionalidad de la raíz cuadrada de 2? ¿La tribu de los filósofos sería tan corrupta, estúpida y envidiosa como para que el descubrimiento de un fundamento racional *y fecundo* de la razón en Francfort, digamos, no pasara de ser un acontecimiento local, confinado a algunos seminarios, en lugar de provocar una marea mundial de entusiasmo y acuerdo unánime? ¿Por qué hay oposiciones en filosofía y por qué una *historia* de la filosofía? ¿Se deberá a factores "empíricos" (como la influencia pervertidora de las clases dominantes o la mala digestión de los filósofos, no sé) que encima se debería admitir que en su efectividad histórico-social la filosofía está determinada con mucho más peso por la no-razón que por la razón? Ahora bien, si no se puede encontrar la razón en la filosofía, ¿dónde encontrarla?

Trato de reflexionar y deliberar. Y me pregunto (antes de que Habermas o Poltier me lo pregunten) por qué debo reflexionar y deliberar. Tras lo cual me contesto (cosa que no me atrevería a contestarle a Habermas y Poltier): pobre inocente, con esa pregunta sigues en la reflexión y la deliberación. Te preguntas "por qué debes..." dándote a entender a ti mismo que sólo aceptarías como respuesta "buenas razones" –sin saber siquiera qué define a una "buena razón". Ya has valorado incondicionalmente una reflexión ilimitada.

O anexetastos bios ou biotos, decía Sócrates: la vida sin examen, sin reflexión, es invivible, prefiero morir. El no intenta *demostrarle* a sus jueces (ni a nadie) que *se deba* filosofar, ni tampoco, como en otros casos, "forzarlos a admitir" (*El Banquete*, 223d). Menos ingenuo que los filósofos de este siglo, sabe que sólo podría demostrarlo filosofando. Pero filosofando y viviendo como vive, *muestra y realiza* el valor de la filosofía. El valor *de derecho* de una vida consagrada a la reflexión, de alguien que se niega a

actuar y hablar sin suficiente deliberación. Por eso es que no dejamos de mirarlo.

A propósito de esto se habla –lo mismo que a propósito de política– de "voluntarismo". Me deja helado ese término despreciativo. ¿Puedo reflexionar *sin querer* hacerlo? ¿Puedo deliberar sin *querer* deliberar? ¿Puedo tratar de ser libre (autónomo) si *no quiero* serlo? Poltier me pregunta algo así como que por qué quiero ser libre y si no soy esclavo de mi deseo de libertad. O si, de acuerdo con mis ideas, una sociedad autónoma no sería heterónoma al haberse consagrado a la autonomía. Simples sofismas infantiles. Cuando Tocqueville decía en una frase de indudables antecedentes clásicos: quien quiera la libertad para algo que no sea la libertad es indigno de ella ¿era "irracionalista" o "bergsoniano"? Hay una posición, una autoposición inaugural, imposible sin participación de la voluntad: reflexionar y deliberar.

Eso que con justa razón podemos llamar voluntarismo, está muy bien expresado en la máxima que me lanza irónicamente B. Waldenfels: *Wo ein Wille, da ist auch ein Weg*, donde hay voluntad, hay también un camino. El sentido es riguroso y claro: la voluntad en sí misma es condición suficiente del camino, de la solución. Si alguna vez lo hubiera pensado, no habría pasado cuarenta y tres años de mi vida preguntándome sin parar por el estado y las tendencias de la sociedad en que vivimos, intentando detectar algo que presagiara autonomía en las luchas y agrupaciones obreras francesas o norteamericanas, en los pueblos húngaro y polaco, en los nuevos movimientos estudiantiles, femeninos y ecologistas. Ni le habría adjudicado tanto peso al proceso privatizador en la sociedad contemporánea (1960), y a su incrustación dentro de una pesada materialidad histórico-social (1982a, 1987a). Pero B. Waldenfels sí habría podido –aunque al precio de una reflexión suplementaria– encontrar la verdadera máxima que hago también mía: *Wo kein Wille, das ist auch kein Weg (sondern blosses Geschehen)*, donde no hay voluntad, no hay camino, sino únicamente devenir.

Algún racionalismo intelectualista reservó la "voluntad" a la "ética" o a la "razón práctica", como si pudiera haber "un

sujeto del pensamiento puro" sin voluntad –o como si la "voluntad" fuera una facultad "prusiana" o "bolchevique"–. La voluntad es la tensión hacia... de la subjetividad reflexiva y deliberante, es *constitutiva* de ella. No se trata de "psicología" en el sentido despectivo de los neokantianos y husserlianos. Si la reflexión *no quiere* algo, no *existe* como reflexión. La búsqueda de la verdad es voluntad de verdad. (Frase que obviamente no tiene ningún sentido si la verdad es dispensamiento del ser, el cual, como sabemos dispensa también la no-verdad, la *Verborgenheit*, y si hace falta *"sein lassen"*, las dos). Se trata de la ontología de ese modo del para sí que es la subjetividad reflexiva y deliberante (1986b). La búsqueda de la verdad presupone la voluntad de verdad, y también una investidura de la verdad (y no por ejemplo de la santidad), y ambas presuponen ya cierta idea de la verdad. En ese nivel no hay anatomía de la subjetividad –o si se quiere, esa anatomía sólo puede matar a la subjetividad. Los momentos de la subjetividad –la sublimación del deseo como voluntad, de la representación como pensamiento, del placer de la representación como placer de la libertad de hacer y pensar– son indisociables.

A la pregunta de por qué la autonomía y por qué la reflexión no hay respuesta fundadora, no hay respuesta "río arriba". Hay sí, una *condición* histórico-social: el proyecto de autonomía, la reflexión, la deliberación y la razón ya fueron creadas, están ahí, pertenecen a nuestra tradición. Pero esa *condición* no es *fundación*. Se me objeta ahora algo que hace tiempo fui el primero en destacar: que nuestra tradición no sólo comporta eso, sino que también comporta el Gulag y Auschwitz (1983b, p. 268). Pero yo nunca pretendí "fundamentar" el valor de la autonomía en "nuestra tradición" (lo cual sería una extraña idea): *al contrario*, el valor de nuestra tradición está en que *también creó* el proyecto de autonomía, la democracia y la filosofía. Y también en haber creado, y valorado, la posibilidad de *elección* (imposible por ej. para los verdaderos judíos, cristianos o musulmanes). Esa posibilidad de elección que valoramos de manera incondicional y empleamos eligiendo a favor de la autonomía, y en contra de la heteronomía presente tanto en

nuestra tradición como en nuestro presente, de un modo a la vez blando y monstruoso. Nadie va a impedirle a H. Poltier que adhiera a un partido nazi o estalinista, a la orden jesuítica o la religión musulmana. Pero esa posibilidad se la ofrece únicamente nuestra institución social como fragmento realizado del proyecto de autonomía. Si alguien dice detestar esa posibilidad de elección y que preferiría infinitamente más haber nacido en una sociedad donde la idea misma de elegir fuera inconcebible por construcción, no nos queda otra cosa que parar la discusión y desearle buen viaje.

Pero hay más. El proyecto de autonomía no es una fulguración en un cielo límpido. En verdad, *va con* otra cosa, condiciona, motiva, incita a otra cosa. Resumiendo, a lo mejor de la creación que nos rodea. Puede ser larga, razonable y sustancialmente defendido *en aval* de esa posición y esa elección. Puede serlo a partir de sus implicaciones y consecuencias. ¿Pero con relación a quién? Con relación a aquel que *habiendo aceptado* la discusión razonable se situó ya *dentro* de la reflexividad. ¿A alguien se le ocurriría "refutar razonablemente" a Pascal o Kierkegaard?

Pero lo más importante está en otra parte. La repetición escolar y escolástica de un argumento seudokantiano oculta las grandes cuestiones que justamente plantea el hecho de que no podemos reflexionar sin crear el horizonte de la validez de derecho y ser *nosotros* quienes reflexionamos. Nosotros, quiere decir seres tanto psíquicos (por lo tanto condicionados por el inconciente), como histórico-sociales (por lo tanto condicionados por la institución de nuestra sociedad), pero siempre seres para sí (por lo tanto obligadamente situados, incluso desde el punto de vista más abstracto, en un "punto de vista", viendo desde una "perspectiva", creando un sentido y creándolo necesariamente en una clausura). No podemos seguir tapando ese gran (segundo) agujero negro del kantismo acerca de la relación entre lo efectivo y lo transcendental. ¿Cómo podemos salir de las determinaciones "empíricas" "nosotros los hombres"? Sobre esta inmensa cuestión que gobierna a todas las demás sólo puedo hacer dos indicaciones (cf. 1989a).

En primer lugar, en la vertiente psíquica debemos reconocer el hecho de la sublimación y la capacidad sublimatoria de la psique. En la vertiente histórico-social, la creación de un espacio-tiempo donde efectivamente puedan plantearse (y lo son) las cuestiones de lo verdadero y lo justo; y por último debemos elevarnos hacia otra concepción de la verdad. Resumiendo: no somos coherentes si no reconocemos el estatuto *filosófico* de lo histórico-social como lugar donde el hecho *puede* convertirse en derecho y el derecho *puede* convertirse en hecho.

La segunda indicación se refiere al sentido de la validez de derecho. ¿Podemos calificarla de "transhistórica" o incluso de "extrahistórica"? Dejo de lado la respuesta chicanera, tautológica y vacía: si pudiera transportarme doscientos millones de años atrás, ser como soy y todo lo demás también, pensaría lo mismo por las mismas razones. Veamos en primer lugar que la *pregunta* misma tiene sentido sólo para una subjetividad reflexiva y una sociedad en y a través de la cual ésta se haya vuelto efectiva. No pasa lo mismo con los "resultados" de la actividad reflexiva. Que el teorema de Pitágoras generalizado (igualdad del cuadrado de la norma de la suma de dos vectores ortogonales y de la suma de los cuadrados de sus normas en todo espacio prehilbertiano) no sólo pueda demostrársele a cualquier ser capaz de seguir un razonamiento que aceptara ciertos axiomas, *sino* que la relación misma entre esos axiomas y esa conclusión esté "fuera del tiempo", en el sentido que en ese mundo de idealidad "reforzada" que es el de las matemáticas, el "tiempo" es tan exterior a la cosa como al rojo escarlata o la nostalgia; esto es algo evidente. Lo mismo pasa con la dimensión ensídica de todo lo existente (los enunciados referidos a ella). Matemáticamente, el teorema de Pitágoras no es sólo verdadero en su verdad infinitamente magra e infinitamente espesa, "en todo universo posible", sino que es condicionalmente verdadero *fuera del universo*. Pero el teorema de Pitágoras no es ni puede ser "meramente matemático". Porque sucede que ese universo (igual que todo universo que podamos concebir) comporta también *en sí* una dimensión ensídica imbatible. En esa medida le son

aplicables las matemáticas, de las que resulta una física matemática. Las matemáticas aplicables a nuestro universo incluyen el teorema de Pitágoras (no sólo primero, y decisivamente, en el primer estrato natural, sino también en las concepciones más extremas puesto que en relatividad general un teorema análogo tiene valor local). Desde ese punto de vista, el teorema "vale" tanto aquí como en cualquier otra galaxia, y tanto ahora como segundos después del Big Bang. Y del mismo modo (aunque mucho más condicionalmente) "valen" los resultados de la física matemática. Todo lo que sabemos y hacemos se volvería incoherente si supusiéramos que la gravedad nació recién en 1687. Newton no "descubre", sino que inventa y crea la teoría de la gravedad, pero (y por eso seguimos hablando de lo mismo) ocurre que esa creación *se encuentra* de manera fecunda en uno de sus estratos con lo que *ya está*. También en este caso, podríamos demostrarle la validez a cualquier ser capaz de seguir un razonamiento y que aceptara, aparte de axiomas matemáticos, ciertas reglas y principios (navaja de Occam, coherencia, "concordancia" entre y con los hechos observacionales y experimentales, etc. Por supuesto, todos éstos son términos que pueden y deben discutirse a lo largo de volúmenes enteros).

Observemos que un ser así, concebido estrictamente, podría aceptar los axiomas de la teoría newtoniana pero nunca haberlos *inventado*, ya que la que los plantea es la imaginación teórica. De nada vale entonces entrar a discutir aquí (aunque sea la discusión más importante al respecto) si nuestra física matemática es correcta también para todo universo posible –o para todo universo que incluya una clase de observadores efectivos. Pero sí podemos afirmar que en la medida en que esté axiomatizada es, *como física de ese* universo, igualmente correcta *fuera del universo.*

Creamos el saber. En ciertos casos (como las matemáticas) creamos también lo que está *fuera del tiempo*. En otros (como la física matemática) creamos coaccionados a encontrar, y el encuentro con el objeto convalida o invalida nuestras creaciones.

En cierto sentido, esto mismo vale para el saber histórico-social. Que los caduveos se pinten el rostro tiene el mismo estatuto que cualquier enunciado empírico referido a hechos (por ejemplo, que en 1987 en la Gran Nube de Magallanes hubo una supernova). ¿Pero qué pasa con las *significaciones* caduveas? En base a ciertos elementos ensídicos, debemos tratar de recrearlas, siempre coaccionados a encontrarlas. Es radicalmente falso que se pueda "escribir la historia" de cualquier manera. La prueba es la cantidad ilimitada de estupideces que se pueden llegar a decir sobre historia (o sociedades de otros tiempos y lugares). ¿Por qué estupideces? Porque no se encuentran con lo que verdaderamente fue la sociedad o el período considerado. Dejemos de lado el obvio y puramente negativo criterio de insuficiencia o incoherencia (una interpretación paranoica perfectamente coherente de determinada sociedad salvaje no se torna por ello verdadera).

En tanto podamos efectivamente entender o decir algo válido de una sociedad extranjera estaremos recreando significaciones que se encuentran con la creación originaria. Una vez más se juega aquí la imaginación teórica (una variante) bajo diferentes coacciones. Por un lado está claro que es una tarea infinitamente más difícil (difícil de otra manera) que la de la física teórica, por ejemplo; y por otro, con que no basta que un ser sea capaz de seguir un razonamiento para que esté de acuerdo con nosotros. Un ser sin capacidad imaginativa recreadora no entenderá nada. En física, se le mostrarán postulados que se supone acepta, y se desarrollarán las consecuencias, Pero la relación de las SIS de una sociedad con su "realidad observable" nada tiene que ver con la relación de premisas con consecuencias, y las SIS no pueden formularse y exhibirse como postulados. ¿Qué podríamos entender de una sociedad cristiana sin entender qué es la fe? ¿Y cómo exhibir o definir lógicamente la ley?

Al abandonar el terreno del saber se pierde el objeto de la discusión. El valor transhistórico de la obra de arte nos sumerge en aporías ya discutidas (1983b). El *Arte de la fuga* es central en mi museo imaginario (y seguro también en el de Luc

Ferry). ¿Tiene sentido decir que también *debería* serlo en los de la señora Murasaki o Aristóxenes, *tal como eran*? (Que pueda *devenirlo tras aculturación* crea obviamente presunción de historicidad y no de lo contrario).

Lo mismo ocurre con los valores prácticos. ¿Acaso democracia y autonomía *debían valer* para los incas o los habitantes del reino de Dahomey en el siglo X? Ese enunciado es vacío, sin sentido, ocioso. Para que algo se vuelva una exigencia (un "deber-ser") se necesita que *tenga sentido*, que *pueda* tener sentido para el destinatario. Decir que en el neolítico la gente *debería haber* buscado su autonomía individual y social equivale a decir que no tendrían que haber sido como fueron, sino ser eso que no fueron y que ningún discurso retrospectivo puede hacer de ellos.

Distinto es hoy, ya que cualquiera sea su cultura propia en principio la gente puede acceder a ese sentido (a esa constelación de significaciones creadas en la historia grecoccidental), y de hecho lo hace (la democracia que reivindicaron los chinos en la primavera de 1995 no pertenece para nada a su "tradición"). "Convencerlos razonablemente" significa ayudarlos a alcanzar su propia autonomía. ¿Pero para qué? Porque queremos autonomía para todos –porque sometemos todo, incluidas las instituciones de los otros, a la cuestión del derecho–. Poltier se queja diciendo que eso es sostener la superioridad de la cultura occidental y no respetar las diferencias. No sostenemos la superioridad de la cultura occidental sino de una de sus dimensiones, que sostenemos en contra de otra opuesta, de esta misma cultura. Si alguien no acepta esa superioridad le conviene igual quedarse en esta cultura porque el azar lo puso en ella e igual podría haberse hecho bonzo o sufi, y porque si el día de mañana los neonazis o los estalinistas quisieran tomar el poder, él no encontraría ningún motivo razonable para combatirlos (salvo, eso sí, motivos de comodidad personal).

Es claro que no respeto, contrariamente a la tan propagada e insípida novela rosa de estos tiempos, la diferencia de los demás simplemente como diferencia y sin atender a lo que hacen y son. No respeto la diferencia del sádico, llámese Eichmann o

Beria –ni la de los cortadores de manos o cabezas, aunque no me amenacen directamente–. Nada de lo que he dicho o escrito me compromete a "respetar las diferencias" *por* el mero hecho de respetarlas. No respeto la heteronomía; otra cosa es decir que la idea de imponer la autonomía por medios heterónomos es un absurdo total, un círculo cuadrado.

Autonomía: la ética

Me extraña que A. Heller diga que me desentiendo de la ética. Por cierto, no me dediqué nunca a este decisivo problema: si muriera un amigo que me confió una suma de dinero sin la presencia de testigos ¿debo o no devolvérsela a sus herederos?[e] Pero hay que ignorar todo lo que escribí sobre *praxis*, su definición (2964-65, pp. 103-146) y significación en lo que hace a la actividad psicoanalítica, pedagógica y política (*ib.*, y 1968a, 1977, 1989b), como para no ver allí lo esencial de una ética y el contenido de una máxima que debe guiar a toda actividad que implique a seres humanos (a mí tanto como a los demás).*

El malentendido se redobla con esa extraña idea que lanza Habermas, según la cual reformulo la noción aristotélica de *praxis*. Como es impensable que Habermas o Heller no hayan leído a Aristóteles, no me queda más que suponer que únicamente pueden leer a un autor contemporáneo como si copiara a los antiguos. Lo mismo cuando dicen que me valgo de esos "conceptos" de la filosofía griega que serían *legein* y *teukhein*. Pero ocurre que no son conceptos de la filosofía griega, sino palabras griegas que utilicé en el capítulo V de la

(e) Ejemplo típico de casuística ética tradicional. Si no entrego los valores niego una situación que de generalizarse los haría imposibles. También es imposible presentar mi acto como instancia de aplicación de una máxima universal.

* Sobre la ética también puede el lector remitirse al artículo "Miseria de la ética" (1992), único estrictamente dedicado al tema, en *El Avance de la Insignificancia*, Eudeba, de esta misma colección. (F. U.)

Institución. En rigor, se puede emparentar al *legein* con *algunas* acepciones aristotélicas de *logos*, pero no con todas. Para ello habría que olvidar que el *logos* aristotélico pertenece al alma, mientras que para mí el *legein* es una protoinstitución de cualquier *sociedad*. Todavía más remota es la relación del *teukhein* con la *techne* aristotélica, fuertemente arraigada en la *phusis* (1973a). Aventura análoga se produce con la autonomía de Kant, sin relación con el sentido que yo le doy al término autonomía. Resumiendo, según Habermas y Heller alguien que diga "yo pienso" está obligado a ser cartesiano.

Para Aristóteles, la *praxis* es la actividad humana cuyo fin es ella misma, y no un resultado externo. Apuntemos al pasar que la distinción aristotélica entre *praxis* y *poiésis depende* de la categoría de la sustancia, forma ligada de manera persistente a una materia. ¿Qué decir entonces de Temístocles o Nijinsky, de la batalla naval o la hazaña del bailarín? ¿Pertenecen a la *praxis* o la *poiésis*? Observemos que esa misma distinción y la categoría de la sustancia que la rige, es la que tanto en Smith como en Marx "fundamenta" la distinción entre trabajo "productivo" (el que transforma entidades materiales según las categorías aristotélicas, incluido el transporte, *keisthai*) e "improductivo" (comercio, servicios, etc.).

Para mí, la *praxis* es una *modalidad* del quehacer humano (y de ninguna manera *idéntica* a él, malentendido que siguen cometiendo algunos de mis críticos). Es la actividad que considera al otro un ser que puede ser autónomo e intenta ayudarlo a acceder a su propia autonomía. Otro es tomado aquí en sentido amplio y me incluye también a mí como "objeto" de mi actividad. Como tal es propia, no de los seres humanos en general, sino de la subjetividad reflexiva y deliberante. Por lo tanto la *praxis no tiene* ni *puede tenerse* a sí misma como fin (aunque así la *defina* el propio Aristóteles), sino que apunta a cierta transformación de su "objeto" (humano). Ese "objeto" –el otro– puede ser concreto y específicamente dado: psicoanálisis, pedagogía. Y también puede ser indefinido, como en la política. Por eso fue que al retomar el tema (1986a)

definí al psicoanálisis como actividad práctico-poiética, cosa válida tanto para la pedagogía como para la política (1989b).

¿Se responde con ello a todas las preguntas, al qué debo hacer con que un hombre se topará en su vida? Desde luego que no. ¿Pero qué máxima ética lo hace? ¿Acaso el "ama a tu prójimo como (o más que) a ti mismo" –dejando de lado el carácter *positivamente inmoral* de una orden irrealizable y culpabilizante– me dice si debo consagrar mi vida a la música más que a la filosofía, unirme a una multitud sublevada, irme a dormir o decirle a toda esa gente que vuelva a su casa? ¿El imperativo categórico y las máximas kantianas me dicen acaso si debo o no interrumpir, y cuándo, la atención a un moribundo que vegeta en un coma irreversible? ¿La ética cristiana o kantiana tienen cómo contestar a si me está permitido matar a un asaltante o un terrorista para salvar a otra persona? Si tal como categóricamente debe ser en ambas éticas, la vida humana es un absoluto, no me está permitida ninguna aritmética. Ahora bien, tenemos que afrontar nuestra condición trágica –ésa que intentan ocultar las éticas poshelénicas desde Platón–, la vida humana debe plantearse como un absoluto, aunque no siempre pueda serlo. A la gente no le gusta, porque ha transferido la Promesa hebreo-cristiana a la exigencia de "fundación racional", y el Decálogo a la demanda de un libro de recetas éticas o una "regla" que de antemano respondiera a todos los casos posibles. Miedo a la libertad, loca necesidad de seguridad, ocultamiento de nuestra condición trágica.

La vida humana debe plantearse como un absoluto porque la exigencia de autonomía es categórica y porque no hay autonomía sin vida. Pero el hecho es que hay varias vidas que pueden oponerse y uno puede verse obligado a elegir. No he visto a ningún filósofo preguntarse ni por asomo si es moral que un país rico gaste en un solo riñón artificial una suma que en los países pobres permitiría salvar de la hambruna a cientos de niños. Incluso estoy seguro de que ese filósofo no tendría ningún escrúpulo moral en hacerse atender con los mayores gastos. Si queremos salir de la duplicidad e hipocresía de todas las éticas filosóficas o instituidas, deberemos reconocer

que nos enfrentamos a una exigencia imposible de no relativizar.

El sujeto kantiano, lo mismo que el platónico y el cristiano, *sólo reconoce su propio conflicto* –pero en realidad no hay conflicto, ya que no plantea ningún verdadero problema, porque "en derecho" todos se resuelven de antemano–. Si sufre es porque "querría" hacer el Bien (que conoce o debe conocer *siempre*), pero no "puede", y si "puede" es a partir de "determinaciones empíricas" y no puras. Pero en verdad, ningún problema se resuelve de antemano; tenemos que crear el bien en condiciones inciertas y mal conocidas, el proyecto de autonomía es nuestro fin y nuestra guía, pero no resuelve por nosotros todos las situaciones efectivas.

En ese punto, ¿cómo no sentirse impresionado, emocionado ante la insuperable profundidad del Filósofo? "La virtud es una disposición adquirida (*exis*) deliberativa... definida por el *logos* y tal como la definiría el *phronimos*". La *exis* es una disposición que no es "pura" ni "espontánea": es, y debe ser, adquirida (de ahí el papel decisivo de *paideia* y *nomos*). Es *proairétiké* en dos sentidos: en el de su "objeto", transitivamente se refiere a la elección, es un *habitus* que lleva a elegir bien. Pero también es *proairétiké*, deliberativa, porque es un hábito de deliberación (reflexivo y deliberativo). No es simple *habitus*, automaticidad mecánica, sino que conserva la *proairésis*, que es intención y elección. Se define por el *logos* –y por lo tanto contiene un elemento razonable y discutible. Pero no es ni mecanizable ni meramente universalizable, sino tal como la definirá el *phronimos*, aquél que posee la *phronésis*. Está claro que Aristóteles no sabe lo que dice: si hay *logos*, ¿qué necesidad de *phronimos*? ¿Quién y a partir de qué definirá el *phronimos*? Perdonemos al pobre Aristóteles: no tuvo la suerte de leer a los autores del siglo XX declinante.

La *phrónesis* no "funda" la autonomía ni tampoco se deja "deducir" de ella. Pero sin *phronésis* no hay ni autonomía efectiva ni *praxis* en el sentido que le doy al término. Ni mucho menos *pensamiento teórico* que realmente valga. Sin *phronésis* teórica se avecina el delirio (ver Hegel).

La autonomía no es *desinserción* respecto de la efectividad (como la autonomía kantiana), sino lúcida transformación de la efectividad (propia y ajena) *a partir* de ella misma. *A partir* no significa que la efectividad ofrezca causas o normas. Una vez más estamos ante una relación original, modelo de sí misma, impensable en las categorías heredadas. La autonomía es autoposición de una norma a partir de un contenido de vida efectivo y relacionada con él.

La norma no tiene sentido si no está ligada a la efectividad (al contenido de la vida) y es imposible una "reducción trascendental" de dicha ligazón. En el intento de reducción kantiana están implicados el *puro hecho* de que exista una multiplicidad indefinida de sujetos (totalmente heterogénea al espacio trascendental) e incluso cierta regularidad del mundo. De otro modo es imposible darle sentido sin juegos verbales a la idea de universalidad requerida por la máxima de acción (= para cualquiera en toda circunstancia lo suficientemente similar). También está implicada la efectividad de la "determinación empírica" (psíquica) del sujeto, ya que de otro modo no se entiende para qué se necesita una norma.

[De paso, señalo que "el imperativo categórico... pretende considerar todos los deberes del hombre como mandamientos divinos" (Kant, *Opus posthumun*, en traducción francesa de Gibelin, p. 5). Kant está lejos de ser un simple *Aufklärer*. Los postulados de la existencia de Dios y la inmortalidad del alma, el rechazo a la Revolución, y la cita anterior muestran hasta qué punto coinciden en él la audacia teórica con la obediencia a lo instituido y el respeto al *Obrigkeit*].

De Kant sigue siendo válida la idea de universalización, aunque de manera muy abstracta. Despojada de su abstracción, se convierte en lo que llamé *razonabilidad*. La "máxima" de mi acto debe ser defendible ante "todos", y por supuesto ante mí mismo, en otro momento y otras circunstancias. ¿Pero hasta dónde "otras"? Toda la dificultad se sitúa entre la "máxima" y las "circunstancias". ¿Cuál es la "máxima" en el apólogo del amigo que me entregó dinero sin testigos? En verdad, es una máxima *política* destinada a regir la existencia en común

de seres autónomos: *pacta sunt servanda*. El préstamo es un contrato. ¿Qué pasaría si se violaran determinados contratos? El argumento pragmático de Kant es ingenuo: no habría más contratos, dice. Pero ocurre que desde que el mundo es mundo no se han dejado de violar los contratos más importantes de todos: los tratados entre Estados, cosa que no impidió ni a los contratos proliferar ni a la historia existir. (Es inútil recordar la ceguera congénita de este tipo de filosofía, y en general de la filosofía moderna, con respecto a los hechos más salientes e importantes. Los filósofos de los derechos humanos proclaman la soberanía de la Nación, pero en ninguna parte vi la "fundación" filosófica de la tan emérita dignidad de la Nación. Discuten sin parar los más sutiles y exquisitos casos éticos, pero no el carácter ético del asesinato de millones de personas en la guerra. (Habremos de concluir que la Razón filosófica se pulveriza ante la Razón de Estado). Argumentos pragmáticos como el kantiano conducen a consideraciones y evaluaciones meramente probabilísticas.

Pero la argumentación pragmática de Kant esconde una profunda aporía: ¿cómo pasar de la abstracción de la "ley universal" a la *justificación categórica* de la "máxima" particular que rige determinado acto presuntamente ético? ¿Cómo justificar el *contenido* de la máxima? De hecho y como ya dije, en el apólogo del dinero entregado la "máxima" es *pacta sunt servanda*, y se justifica en que el respeto de los compromisos recíprocos es no sólo una manifestación de responsabilidad respecto de uno mismo y los demás, sino a su vez una exigencia *política* surgida de la existencia de una colectividad de sujetos que buscan autonomía y quieren vivir bajo leyes que ellos mismos se den.

Y de hecho las formulaciones kantianas menos discutibles remiten necesariamente a un contenido (1983b, pp. 270-272). "Sé persona y respeta a los demás como personas" está *vacía* sin una idea no formal de persona (que aquí no puede ser simplemente alguien ubicado bajo la "ley moral", ya que desde ese punto de vista, le haga lo que le haga en la óptica kantiana nunca podría *alcanzarla*. Ese contenido es la autonomía tal como

la defino, y el imperativo práctico es: deviene autónomo (y no: "respeta a los demás como seres autónomos", cosa que de nuevo implicaría una concepción formal, estática e irreal de la autonomía, sino) y contribuye en todo lo que puedas al devenir autónomo de los demás. El respeto a los demás es exigible por ser siempre portadores de cierta autonomía virtual –no por ser "personas", cosa que pueden muy bien no ser (siempre y cuando "persona" tenga algún contenido). Salta a la vista que este imperativo no es sólo "ético" (con respecto a las esferas privada y privado/pública, según una terminología que explicaré más adelante) sino también político (referido a la esfera pública/pública), ya que enseguida encuentra tanto a los otros indefinidos, la colectividad, como a las condiciones de su existencia, la institución.

*

Antes de continuar no estaría de más una última explicación con la posición tradicional.

B. Waldenfels pone de manifiesto las aporías de una "legislación ligada a una instancia factual", evocando un viejo dilema: o bien la instancia legislativa actúa según leyes –y entonces no es radicalmente autónoma; o bien actúa sin obedecerlas, y entonces no es autónoma sino anómica. Y agrega, en alusión a la conocida frase de Heidegger: "Kant ya sabía ante qué 'retrocedía' cuando sustrajo la razón práctica de la competencia (las atribuciones, *Befugnisse*) de una imaginación productiva".

Claro que si concebimos la autonomía en el sentido "radical" que presupone Waldenfels, sólo es "autónomo" el Dios de Duns Scoto. Ni el demiurgo de Platón (sometido a la matemática y el ser-así del receptáculo), ni el Dios aristotélico (que únicamente puede hacer lo que hace, es decir pensarse), ni un Dios-de-amor (ligado por su ser y amante por necesidad), ni desde luego tampoco el sujeto práctico kantiano (a quien, pese a la falsa apelación de autonomía la ley moral y el imperativo categórico le son necesariamente dados como tales *y* en su escaso contenido) son autónomos. Esa idea "radical" de

autonomía es una seudo idea, un absurdo que implica a un ser sustraído de *cualquier* determinación, incluida la de ser él mismo (absurdo que alimenta a la erística de Poltier). Y que ya denuncié hace tiempo (1964-65, pp. 142-146). Porque si se dice: la autonomía (kantiana), a distancia infinita o infranqueable de cualquier efectividad, no se ve afectada por esas consideraciones porque, al ser pura exigencia, no concierne a *nada* que jamás pudiera ser determinado alguna vez en alguna forma, se conviene entonces que tal exigencia se dirige a *la nada*, no a "nosotros los hombres". Pero supongamos que yo respondiera a esa exigencia: según la lógica de Waldenfels, si respondo *sin motivo* (para Sartre nada puede ser motivo de un acto de libertad), soy sencillamente anómico. Si respondo obedeciendo a motivos (puros, no empíricos), me adecuo a la ley (*nomos*) de esos motivos, y entonces soy heterónomo, "antes" de la autonomía hay *razones* por las cuales debo responder a la exigencia de autonomía (aunque empíricamente la exigencia deba quedar siempre insatisfecha). Más sencillamente: "si usted puede "fundar racionalmente" la autonomía, entonces la autonomía es *racionalmente necesaria,* y no se entiende por qué se autodenomina autónomo cuando en realidad es simplemente racional (cf., con distinta terminología, Spinoza). ¿Y por qué *debería yo* obedecer a motivos racionales (en el sentido más sublime del término racional)? La respuesta: porque el hombre *es* un ser racional, respuesta de por sí ridícula a más no poder, remite nuevamente a un ser-así *de hecho*, a una "naturaleza" humana, y "reduce el deber-ser al ser" (lo que Poltier hace cuando me lo reprocha). Entre paréntesis digamos que detrás de los escalonamientos argumentativos está clara la posición final de Kant: hay que querer el Bien por el Bien. Sigo esperando que alguien me presente una verdadera "fundación", una *Grundlegung* de este enunciado. Pero lo que me importa es la *efectiva* autonomía de los hombres *efectivos*, y no una exigencia ficticia que de entrada se manifiesta irrealizable. Nunca se acentúa lo suficiente que es una situación estrictamente idéntica a la que se da con la filosofía teórica kantiana: si la

estructura de la subjetividad trascendental es *efectiva*, o sea *realizada* en los ejemplares empíricamente dados de *wir Menschen*, tanto la *historia* del saber en el sentido fuerte del término (1972a, pp. 164-178; 1986a y demás) como los errores no triviales se tornan ininteligibles. Si es simplemente "ideal" resulta irrelevante. La filosofía no tiene sólo por tarea despertar la cuestión *quid juris*; ése no es más que el comienzo. Su tarea es elucidar cómo el derecho se vuelve hecho y el hecho derecho –lo cual es condición de su existencia, de la que ella misma es una de las primeras manifestaciones. *Hay* bellas obras, *hay* pensamientos verdaderos, *hay* actos éticos (autónomos). Una filosofía que empiece planteando que en esencia se trata de idealidades irrealizables está haciendo añicos de entrada la rama en que se posó.

Consideremos ahora desde el punto de vista factual (*faktisch*) el imaginario instituyente y la imaginación radical. Su creación no es "absoluta" (¿qué sentido darle a ese término, como no sea el del Dios de Scoto?), salvo en un sentido bien preciso: la forma creada como tal es irreductible a lo ya-ahí y no se la puede componer ensídicamente a partir de éste. (Hablar, como hace Waldenfels, de "nuevos aspectos", es eludir el meollo de la cuestión: cuándo es *nuevo* un "aspecto" y qué es lo nuevo. En ese sentido, la creación es *ex nihilo*. Pero ya escribí también que no es *ex nihilo* ni *cum nihilo* (así lo demuestran muchísimos pasajes de la *Institución*, además de haberlo precisado más recientemente en 1988a y 1988b).

Por lo mismo ella es, también, evidentemente limitada. Pero aunque no lo parezca también es inmotivada y sin ley. No tenemos respuesta a la pregunta de por qué algunas clases de seres vivos captan ciertas ondas electromagnéticas *como* colores y *como esos* colores. Ni tampoco a la de por qué psique y sociedad existen siempre en el sentido y la significación. Esa facultad de hacer ser, de hacer salir de sí modos de ser, determinaciones y leyes que en adelante serán leyes, determinaciones y modos de ser del "ser propio" ("*soi*"), es lo que llamo creación radical. Ahora bien, ¿qué es ese "ser propio" ("*soi*") que se hace ser sin ser "todavía" algo determinado pero que va a

determinarse de ese modo y no de otro? Es lo que llamo el Sin Fondo, el Caos, el Abismo del ser humano (singular y colectivo). El término "nada" me parece meramente literario y posible fuente de sofismas inútiles. Y si bien es cierto que esa creación se nos manifiesta con fuerza y densidad en el terreno humano, no se puede extraer ese terreno del ser/ente total. Si bien la creación pertenece a lo humano, *por ese solo hecho* pertenece al ser/ente total. Más allá se extiende toda la elaboración y la elucidación ontológica que queda por hacer.

Ciñámonos al dominio humano. ¿Podemos llamar autonomía a esa autocreación? Grave error: como nos lo recuerda J.-P. Dupuy, distingo radicalmente entre autocreación o autoconstitución –términos aplicables tanto al surgimiento de lo viviente como al delirio paranoico y a *toda* sociedad instituida en la heteronomía– y autonomía. Ni autonomía ni *praxis* son "datos" de la naturaleza humana. La autonomía surge como creación histórico-social, más exactamente como creación de un proyecto en parte ya realizado.

Autonomía: la política

Ya definí el objeto de la política como aquello que "crea instituciones que tras ser interiorizadas por los individuos les facilitan el mejor acceso a la autonomía individual y la posibilidad de participación efectiva en todo poder explícito existente en la sociedad" (1988a, p. 138; publicado en inglés en el *Zwischen-betrachtungen*, A. Honneth, Th. McCarty, Cl. Offe, A. Wellmer editores, Francfort, Suhrkamp, 1989, p. 481). Y agregué: "Parece también –es una tautología– que la autonomía es, *ipso facto, autolimitación*... Esta autolimitación puede ser más y otra cosa que simple exhortación, si se encarna en la creación de individuos libres y responsables" (*ib.*). Como estas formulaciones no hacen más que condensar y prolongar lo que escribo desde hace décadas, considero inútil discutir las ideas fantasmagóricas que me endilgan A. Heller (según quien yo me opondría a un *Bill of Rights*) o H. Poltier (para quien

yo estaría o bien descalificando los lugares de discusión democrática, o secretamente poseído por el fantasma de la indivisión). Más útil me parece en cambio discutir lo mismo, pero esta vez prolongando y circunscribiendo mi reflexión a algunos puntos que he trabajado menos que otros.

Voy a empezar por una distinción obvia, que está en los hechos y que sin ser ignorada queda implícita en todos los autores (1878a, pp. 196-97; A. Arato la evocó anteriormente). De manera abstracta, podemos distinguir tres esferas donde se juegan las relaciones de individuos y colectividad entre sí y con su institución política: la esfera privada, *oikos*; la esfera público/privada, *agora*; la esfera pública/pública, que en el caso de una sociedad democrática, y en homenaje a la brevedad, llamaré *ecclesia*. De manera abstracta, esa composición tiene sentido para todas las sociedades; quiero decir que nos permite pensarlas a todas, de modo significativo, según la distinción y articulación que instituyen entre esas tres esferas.

No es culpa mía (y espero que A. Heller me perdone) que el pleno despliegue de las tres esferas, con su distinción y articulación en sentido democrático, haya tenido lugar por primera vez en Grecia. Fue allí donde, al mismo tiempo que se planteaba la independencia del *oikos*, se creaba un *agora* (esfera público/privada) libre, y la esfera pública de lo público se volvía *verdaderamente* pública. (A partir de Hannah Arendt, estos dos últimos aspectos se confunden en las discusiones actuales, bajo el título de "espacio público"). El devenir verdaderamente público de la esfera pública/pública es el núcleo de la democracia. En cuanto al resto, veamos qué decía Aristóteles en la *Etica a Nicómaco* (K, 10, 1180 a 24-29): "Solamente, o casi solamente, en la *polis* lacedemonia, es donde el legislador parece haberse interesado en la educación (de los ciudadanos) y las profesiones. Pero en la gran mayoría (*pleistais*) de las *poleis*, tales objetos no le preocuparon, y cada cual vive como quiere, legislando a la manera de los Cíclopes acerca de sus hijos y mujer". En estas líneas Aristóteles no se expresa con su rigor habitual. Según la imagen mítica de los Cíclopes (*La Odisea*), ninguna ley pública u otra les impedía

matar a mujer e hijos, cosa que no ocurría en ninguna otra ciudad griega. Pero se observará que, al contrario del estereotipo echado a circular por B. Constant, divulgado por Fustel de Coulanges y transformado luego en el magro fondo de comercio de los intelectuales acerca de la ciudad griega, el régimen ateniense –consistente en dejar que cada cual hiciera lo que quisiera, Pericles en Tucídides II, 37– es con justa razón considerado por Aristóteles como la regla y no la excepción. La excepción es la *polis* lacedemonia, donde todo está regimentado. La razón por la cual el espejismo espartano, como lo denomina Pierre Vidal-Naquet,[1] fue tan valorado en los tiempos modernos, sobre todo en el siglo XVIII y durante la Revolución francesa, es otra historia.

El totalitarismo se caracteriza (1978a, *ib.*) por el intento de unificar por la fuerza las tres esferas, y por el devenir-privado íntegro de la esfera pública/pública. El primer carácter es necesario, pero no suficiente: la unificación de las tres esferas es más o menos realizada en la mayoría de las sociedades arcaicas. El intento fracasó en cuanto a su meta en el caso del estalinismo, aunque sus efectos no hayan sido menos terriblemente reales.

Aquí no se trata de hacer una tipología general de los regímenes políticos. Simplemente subrayo que el surgimiento y desarrollo del Estado (se trate de "despotismo oriental", monarquías absolutas o incluso el Estado moderno) equivale prácticamente al *devenir-privado* de la esfera pública/pública. Algo muy independiente del estatuto del *oikos*, e incluso de la existencia o no de un *agora* libre.

Las oligarquías liberales contemporáneas –las supuestas "democracias"– pretenden limitar al máximo, o reducir al mínimo inevitable, la esfera pública/pública. Pretensión claramente engañosa. Los regímenes contemporáneos más "liberales" (Estados Unidos, Inglaterra o Suiza) son sociedades

(1) Pierre Vidal-Naquet me indica haberse referido a la tesis de François Ollier *El Espejismo espartano* (Le Mirage Spartiate) publicada en la preguerra.

profundamente estatistas y condenadas a seguir siéndolo: la retórica de Thatcher y Reagan no cambió nada importante, ya que el cambio de propiedad formal de algunas grandes empresas no altera en esencia su relación con el Estado. La estructura burocrática de la gran empresa permanece intacta, mientras nuestros filósofos políticos siguen haciendo oídos sordos a la cuestión de qué es la gran empresa moderna como estructura *política*. La burocracia, la interminable y absurda reglamentación centralizada siguen proliferando. Sin el menor pudor se califica de "democráticas" a sociedades donde no sólo los ciudadanos, sino también los abogados *desconocen la ley* y *no pueden conocerla* (para cada tipo de pleito se necesita un abogado debidamente especializado). Pero hay algo más importante todavía. Las oligarquías liberales contemporáneas comparten con los regímenes totalitarios, el despotismo asiático y las monarquías absolutas este rasgo decisivo: la esfera pública/pública es *de hecho* y en gran medida *privada*. Por cierto no desde el punto de vista jurídico, ya que el país no es dominio de un monarca, ni el Estado el conjunto de sus servidores "domésticos". Pero en los hechos, lo esencial de los asuntos públicos es siempre negocio privado de los diversos grupos y clanes que se reparten el poder efectivo. Las decisiones se toman detrás del telón, y lo poco que llega al escenario público es de tal modo maquillado, previamente restringido y tardío que resulta irrelevante.

La primera condición para que exista una sociedad autónoma (una sociedad democrática) es que la esfera pública/pública se torne *efectivamente pública*, que se convierta en *ecclesia* y no en objeto de apropiación privada por parte de grupos particulares. Son muchas las implicaciones de esta condición, y afectan tanto la organización de cualquier poder existente en la sociedad, como la designación y control de todos los individuos encargados de ejercer cualquier parcela del mismo (podemos llamarlos *magistrados*), lo mismo que la producción y difusión de la información (asunto nada técnico por cierto, sino decisivamente *político*, tal como lo vengo escribiendo desde 1957), así como, en su nivel más profundo,

la *paideia* de los individuos (tema sobre el que volveré). "Constitucionalmente", el devenir público de la esfera pública/pública implica que los poderes legislativo, judicial y ejecutivo pertenezcan de veras al pueblo y sean ejercidos por él.

Aquí chocamos con la cuestión de la "representación". Es triste leer de la pluma de A. Heller que me opongo a la idea de representación porque en Atenas no se la practicaba. No he dejado de repetir que para nosotros la democracia ateniense es un *germen* y no un *modelo*: estaríamos locos si quisiéramos copiar la organización política de 30.000 ciudadanos para organizar a 35 o 150 *millones* de ciudadanos, y quien haya leído, aunque sea en forma transversal, "El contenido del socialismo" (1957) o "La fuente húngara" (1976), debería darse cuenta de que esa locura no es la mía. Pero hay algo más grave todavía. A. Heller olvida la devastadora crítica de la representación hecha en los Tiempos modernos, al menos a partir de Rousseau (yo, sin embargo, la recuerdo, 1983b), así como olvida, sin ser la única, las críticas igualmente devastadoras del "mercado" capitalista (punto sobre el que volveré). La señora Heller, que vive en Estados Unidos, ¿ignorará acaso que una vez electo un senador está prácticamente seguro de serlo hasta el fin de sus días porque todo el dinero de los PAC [*Political Action Commitees*] irá a parar a él?

En forma general: ¿por qué nuestros filósofos políticos no evocan nunca la *metafísica* de la representación y desdeñosamente le dejan la *realidad efectiva* a los sociólogos? Eso es típico de la "filosofía" (o teoría) política contemporánea: la idea –central– de "representación" no es objeto de elucidación filosófica *y* los discursos que la invocan no tienen *ninguna relación* con la realidad. Por mi parte, como hombre que se pretende libre acepto de buen grado obedecer a magistrados elegidos por mí, por tanto tiempo como actúen legalmente y mientras no sean revocados en las formas. Y si no fuera tan cómica, la idea de que cualquiera pudiera *representarme* me parecería desmedidamente ultrajante.

Es inevitable que tanto en el concepto como en los hechos la "representación" sea *alienación* (en el sentido jurídico del

término: transferencia de propiedad) de la soberanía de los "representados" hacia los "representantes". En una sociedad democrática, los magistrados cuya función exija particulares competencias deben ser electos (no porque los griegos, como es sabido, hayan inventado las elecciones, sino porque son el único medio razonable en ese caso: 1983b, pp. 288-290) y revocables. Cualquier irrevocabilidad, incluso una "limitada" en el tiempo, tiende lógica y realmente a "autonomizar" el poder de los candidatos.

La elección no es el mejor medio para designar magistrados en los casos que no exijan competencias particulares, por razones que expliqué largamente en otro lado (1983b, *ib.*) y que S. Khilnani resume de manera excelente: no lo es porque crea una *división del trabajo político*. La política tiene que ver con el poder, y la división del trabajo en política no significa ni puede significar otra cosa que la división entre gobernantes y gobernados, dominantes y dominados. Una democracia aceptará obviamente la división de *tareas* políticas, pero no una división del *trabajo* político, o sea la división fija y estable de la sociedad política entre dirigentes y ejecutantes, la existencia de una categoría de individuos cuyo papel, oficio e *interés* sea dirigir a los demás.

Cae de maduro que un régimen democrático necesita más que cualquier otro instituir dispositivos autolimitantes. No estoy redactando la Carta Magna de la sociedad futura; simplemente señalo que mantener lo adquirido por y a través de las revoluciones democráticas es algo que está sobrentendido en todo lo que he escrito sobre el tema, y que he subrayado (por ej. en 1979b, p. 17) que criticar los "derechos" no debe tener como blanco su pretendido carácter "formal" (como hacen los marxistas) sino parcial. Y que reglas como las que expresan imperfectamente los "derechos humanos", *nullum crimen nulla poena sine lege*, el *debido proceso legal*, la excepción de ilegalidad o inconstitucionalidad, son un mínimo esencial.

Aquellos amigos míos que se molestaron por mis observaciones sobre la constitución (1983b, pp. 297-98) malentendieron el sentido que tenían. Estaban dirigidas contra el fetichismo

de la constitución, contra la ilusión constitucional. Yo recordaba que Gran Bretaña, el país donde desde hace trescientos años más se respetan (o menos se violan) los "derechos humanos", no tiene constitución. ("El Parlamento puede hacer de todo, menos convertir a un hombre en mujer", reza un adagio jurídico inglés), mientras que constituciones perfectamente "democráticas" sirvieron y siguen sirviendo de disfraz a las más sangrientas tiranías. También recordaba que ninguna constitución puede "garantizarse" a sí misma. No se trata de una cuestión "fundamental", sino pragmática y de simbólica política. Si tuviera que pronunciarme ante una *ecclesia* acerca de la oportunidad de una constitución, me mostraría desde luego partidario, ya que un texto condensado que afirme de manera solemne determinados principios y se modifique sólo a través de procedimientos especiales y mayorías calificadas, me parece útil desde el punto de vista pragmático, y sobre todo pedagógico.

Entre las disposiciones autolimitantes, y aunque el término no sea muy bueno, la "separación" de poderes también me parece esencial. Esta también comienza en la democracia antigua: los jurados atenienses, elegidos por sorteo, no tenían que obedecer a la Asamblea e incluso podían censurarla. En teoría fue mucho más avanzada, pero en realidad lo fue menos en los regímenes liberales modernos. Una vez más, la inconsistencia de la "teoría política" moderna deja estupefacto. En esos regímenes, poder legislativo y ejecutivo están en manos de *una misma* instancia efectiva: el partido mayoritario. ¿Dónde queda entonces la famosa "separación de poderes"? ¿La señora Thatcher cambiaba de pelaje cuando proponía (o imponía) una ley y tomaba decisiones gubernamentales? ¿Cuál es el estatuto del *partido* en filosofía política? Daría risa decir que el partido encarna la opinión pluralista, ya que no siendo la única forma de expresión concebible, de hecho ahoga, cocina y endurece las diversas expresiones. Desde hace cuarenta años hablamos de partido/Estado en los países totalitarios, situación que difiere sensiblemente en los regímenes liberales. ¿Pero quién piensa en que el *lugar de poder efectivo* en

cuanto a las decisiones verdaderamente importantes en los regímenes liberales son los partidos? En ese punto eran sinceras las constituciones comunistas que afirmaban "el rol dirigente del partido". ¿Y por qué la filosofía política borra la índole esencialmente burocrática de los modernos partidos políticos, ignorando que en ellos el poder es ejercido por una estructura jerárquica autocooptada? Por mi parte, jamás propuse "prohibir" los partidos, ya que la libre constitución de agrupaciones de opinión política pertenece claramente a las libertades imprescriptibles del *agora*. Algo que sí dije, y que F. Feher parece haber malinterpretado, es que *si* lo esencial de la vida política sigue desarrollándose en el seno de los partidos, los órganos democráticos del poder colectivo se vaciarán *entonces* de sustancia (1957). Nada más que para no olvidarlo evoco en estas páginas la "independencia" del poder judicial en las sociedades contemporáneas. En Estados Unidos bastaron dos presidentes republicanos para producir una corte suprema partidaria, y en Francia, la escandalosa dependencia de la justicia respecto del ejecutivo, no sólo en los hechos sino en los textos, está fuera de todo comentario.

Vuelvo a la distinción entre las tres esferas –*oikos, agora, ecclesia*– y a las cuestiones que suscita. Es cierto que una sociedad autónoma deberá garantizarles la mayor independencia posible. La libertad de la esfera privada, así como la del *agora*, son condiciones *sine qua non* de la libertad de la *ecclesia* y del devenir público de la esfera pública de lo público. Y sólo esto basta para convertir en absurda cualquier idea de "indivisión", *whatever that may mean*.

Como ninguna otra, tampoco una sociedad autónoma puede simplemente "separar" esas tres esferas, ya que también debe articularlas y unirlas. "Separarlas" de manera absoluta sería un absurdo irrealizable y sin cabida en las sociedades actuales más "liberales". Estado y ley intervienen de muchas maneras en la esfera "privada" a través de los códigos penal y civil, y sobre todo (por mencionar lo más importante) a través de la educación de los niños. Y también de muchas maneras en el *agora*. La incoherencia –o más bien el engaño impúdico

del "liberalismo" contemporáneo en ese punto desafía la imaginación de cualquiera. ¿Dónde y cuándo se ha visto un presupuesto neutro desde el punto de vista económico, político y social (tanto del lado ingresos como del lado gastos)? Cuando, como ocurre hoy en todas partes, la mitad del producto interno transita de un modo u otro por el sector público (Estado, colectividades locales, servicios sociales); cuando entre la mitad y los dos tercios de los precios de bienes y servicios que ingresan en el gasto público total están de una u otra manera fijados, regulados, controlados o influidos por la política estatal, y cuando se comprueba que la situación es irreversible (diez años de Thatcher y Reagan no cambiaron nada esencial), el discurso liberal se muestra como lo que es: una burda farsa destinada a los imbéciles.

Una sociedad autónoma tendrá que garantizar la intangibilidad de la esfera privada cuando no se infrinjan leyes penales (no creo que a nadie se le ocurra considerar indiferente el asesinato entre cónyuges o la violación de menores por los padres, cuya sanción significa que la *ecclesia* interviene poniéndole límite a lo que sucede en el *oikos*). También de este lado de la educación, una sociedad autónoma deberá garantizar la mayor libertad posible del *agora*, articulándolo con la *ecclesia*. Inmenso campo que cubre directa o indirectamente al conjunto de la vida social. Hago notar que a él pertenecen también tanto la cuestión de la propiedad de los medios de producción como la prohibición o no de la "pornografía", el estatuto del teatro o la edición como la cuestión del mercado en general (sabemos que *agora* también quiere decir mercado), el uso de edificios públicos para reuniones públicas y privadas, la reglamentación de la lengua (si la ingenuidad de los liberales los lleva a asombrarse de esta última cuestión, les recuerdo la política oficialmente sancionada en Francia en contra del "franglés", o en Estados Unidos las cuestiones *políticas* que despierta el cada vez mayor cuestionamiento del inglés como "lengua nacional"). Me limitaré a consignar tres puntos:

1. Las relaciones entre las tres esferas no tienen nada de "natural" o evidente, están siempre instituidas. En la gran

mayoría de los casos, lo están de manera implícita y silenciosa (como la lengua, las costumbres, etc.). Una sociedad autónoma es una sociedad que se autoinstituye explícita y lúcidamente. Pero esa misma institución explícita y lúcida nunca podría ser total ni necesita serlo (1988a). Claro que nada permite fijar *a priori* y para siempre, en teoría o "racionalmente", los límites de esa actividad explícita. En otras palabras, lo que debe y no debe ser objeto de legislación. La idea de autonomía que se concreta en esta otra idea: no hay sociedad autónoma sin individuos autónomos, implica que la *ecclesia* garantice y promueva la mayor esfera posible de actividad real autónoma tanto de los individuos como de los grupos que ellos formen, cualquiera sea su índole –por lo tanto la mayor extensión posible de la esfera privada y la esfera privada/pública. De ahí resulta una fuerte presunción a favor de una *legislación mínima*. Claro que una vez más nada permite fijar en abstracto ese mínimo óptimo. Quien diga que la legislación no debe –ni puede– intervenir en la vida psíquica, e incluso en el pensamiento conciente de los individuos, estará mostrando rotundamente que no sabe de qué está hablando: ¿qué es la educación (cf. *Etica a Nicómaco*, K. 10, 1179 b 29 y siguientes). Históricamente, los atenienses nunca impugnaron como tal el estatuto de la propiedad privada; pero las asambleas de la Revolución francesa muchas veces vetaron propuestas de "ley agraria", lo cual demuestra a las claras que la cuestión se había planteado (y sigue estándolo). Pero a esos mismos atenienses nunca se les ocurrió legislar las formas permitidas de relaciones sexuales (mientras que la única posición tolerada en 1989 en el estado de Georgia es la del misionero).

(Según el *International Herald Tribune* del 1ro. de enero de 1989 en su página 3, el ciudadano norteamericano James D. Moseley, de Dekatur, Georgia, purgó una pena de dieciocho meses de prisión por haber tenido relaciones sexuales orales con su esposa. En el estado de Georgia, la "sodomía", que incluye el *sexo oral*, es delito hasta entre adultos consintientes. La mujer de Moseley lo había acusado de violación y sodomía. El hombre fue sobreseído del cargo de

violación y sodomía forzada, pero como durante el juicio admitió haber practicado con ella "sexo oral", se lo condenó por sodomía sin agravantes. ¿Esa puede ser también la *constitutio libertatis*?).

2. La perversión del liberalismo, y en forma más amplia de lo que se entiende ahora por "filosofía política", está también en no ver en la esfera pública/pública, en el poder de la *ecclesia* (o el Estado existente) más que sus relaciones con la esfera privada o pública/privada –los individuos y la "sociedad civil"– y la "protección" de éstos. Pero en una sociedad autónoma, la esfera pública/pública siempre ha sido, es, y debe seguir siendo el terreno y la instancia donde se discuten y deciden las obras y empresas que conciernen y comprometen a la colectividad en su conjunto, y que la colectividad no puede, quiere ni debe abandonar a la iniciativa privada o privada/pública: si queremos ser más gráficos, la erección del Partenón, la creación de la Biblioteca de Alejandría, la construcción del Campo de Siena. Decir que todo –salvo, e incluso las cárceles– debe dejársele a la "sociedad civil", significa no sólo una supina ignorancia de la realidad (de la vida) social (¿urbanismo, caminos, medio ambiente?), sino también negarle implícitamente a la colectividad el derecho y la posibilidad efectiva de hacer proyectos a largo plazo, de darle sentido al futuro, de verse y reconocerse en sus obras. ¿Por qué? ¿Por qué sólo los señores Carnegie, Ford, Rockefeller y otros tendrían derecho a crear institutos y fundaciones, y el pueblo norteamericano no?

3. Por último, y es el punto más duro, está la cuestión de la esfera pública/privada, el *agora* en general, y en el sentido particular del término, es decir como mercado. Es indudable que una sociedad autónoma deberá no sólo garantizar, sino promover activamente la mayor autonomía posible de la esfera pública/privada: la esfera donde los individuos se encuentran y agrupan, no para tratar sólo asuntos políticos, sino para entregarse a las actividades e intercambios que les plazca. (Al respecto quiero suponer que a nadie se le ocurrirá subvencionar o siquiera tolerar asociaciones de reducidores de cabezas).

Entre esas actividades e intercambios se encuentran las actividades e intercambios "económicos" –producción y mercado con su correspondiente organización. También ese terreno registra la misma alteración amnésica que el político. Así como se olvidan por completo las críticas a la República liberal, y nadie se toma el trabajo de discutir la crítica al sistema representativo (iniciada en tiempos de Rousseau, continuada durante dos siglos y corroborada por la experiencia) en base al tramposo argumento: "Thatcher o el Gulag", también parece haber caído en el olvido toda crítica la al capitalismo y al seudo "mercado" capitalista, junto con el silenciamiento de su realidad y efectos. La única elección posible parece darse entre las interminables colas que hay en Moscú para comprar un kilo de zanahorias podridas y la economía occidental tal como es. Excusable en las víctimas del totalitarismo burocrático que ahora se abalanzan sobre parlamentarismo y "mercado" como las únicas soluciones concebibles (en los países del Este la gente mostró y sigue mostrando un coraje y un genio táctico fuera de lo común, aunque hoy en día su imaginación política esté en punto cero, lo cual demuestra que se trata de un estado universal), esa amnesia es absolutamente inexcusable en los ex críticos "radicales" del sistema capitalista occidental.

La ignorancia no es excusa. Donde hay capitalismo no hay verdadero mercado (1975b, pp. 256-263), y donde hay mercado no puede haber capitalismo. La escalada de racionalizaciones y justificaciones de la "ciencia económica" se derrumbó bajo el golpe de sus mejores representantes en la década 1930-1940 (Sraffa, Robinson, Chamberlain, Kahn, Keynes, Kalecki, Scharckle y algunos otros). Que gracias a la atmósfera político-ideológica de los últimos quince años, los payasos del "neoliberalismo" hayan logrado echar una cortina de humo sobre las ruinas, podría engañar a los malos periodistas, pero no a los pensadores. Yo mismo escribí largamente sobre esas cuestiones y no voy a volver a ellas ahora. Simplemente recordaré algunos de sus puntos más salientes. La economía política no define ni puede definir ningún concepto de capital. Nada tiene que decir acerca de la distribución de ingresos públicos, ni

mucho menos explicar o justificar la diferencia entre ingresos y salarios. La economía política debe convenir que en el capitalismo no hay equilibrio macroeconómico ni pleno empleo espontáneos. Podría seguir páginas y páginas, pero me limitaré a evocar el punto de mayor peso (1975b, 1976, 1981, pp. 128-131): como Marx, la economía política presupone una *imputación* rigurosa del producto a los diferentes "factores" *y* "unidades" de producción, cuando en realidad esa idea *carece estrictamente de sentido*, cosa que destruye cualquier base de diferenciación de ingresos distinta de las situaciones adquiridas y las relaciones de fuerza que rigen hoy objetivamente la distribución del y los ingresos.

Una sociedad autónoma instaurará un verdadero mercado definido por la *soberanía* (y no la mera libertad) de los consumidores (1957). Decidirá democráticamente la asignación global de los recursos (consumo privado/público, consumo/inversión) con ayuda de un dispositivo técnico (la "fábrica del plan") sometido a su control político, que contribuirá también a asegurar el equilibrio general. Por último, es impensable que instituya el autogobierno de las colectividades en todos los niveles de la vida social pero no en las colectividades productivas. La autogestión productiva a cargo de los productores no es más que la realización de la democracia en el terreno donde los individuos pasan la mitad de su vida despierta. (Ya dije en *El contenido del socialismo* que no era cuestión de "colectivizar" por la fuerza a los pequeños productores).

Hoy

Por razones que se verán enseguida, he dejado de lado en esta discusión del proyecto de sociedad autónoma un punto que trataré luego: la igualdad de ingresos y salarios. Antes son indispensables algunas explicaciones relativas al estatuto del proyecto.

Las ya discutidas especificaciones del proyecto y el esbozo de "carta" de una sociedad autónoma son evidentemente míos.

F. Feher no debe temer que yo quiera "imponer" ningún "modelo único de socialismo". Un movimiento que intentara establecer una sociedad autónoma no podría hacerse sin discutir y confrontar propuestas provenientes de distintos ciudadanos. Y como soy un ciudadano formulo las mías.

¿Por qué hacerlo en una forma que a algunos les parece tan precisa y a otros tan vaga? Dejando de lado las carencias del autor, y sobre todo que una institución así sólo puede ser obra de una actividad colectiva y democrática, hubo dos consideraciones que guiaron mis esfuerzos desde 1957, e incluso antes. En parte frente a los horrores del "socialismo real", el descrédito en que caía la idea, las críticas de los adversarios y el silencio de los "clásicos", me pareció y me sigue pareciendo capital mostrar que el proyecto de autonomía no es cualquier cosa, que puede darse los medios para sus fines y que hasta donde puedo ver no presenta ninguna antinomia, incoherencia o imposibilidad internas. Por otra parte, sería tan absurdo como ridículo describir una utopía seudo concreta cuando los datos cambian día a día y el alfa y el omega del asunto es el despliegue de una creatividad social que de desencadenarse dejaría tras de sí todo lo que hoy podamos pensar.

Pero por otro lado, y aun con las formulaciones específicas que le di, ese proyecto no es "el mío". Mío es sólo el trabajo de elucidación y condensación de una experiencia histórica que comenzó hace veinticinco siglos y se hizo particularmente densa y rica a partir de los últimos doscientos años. Quienes crean que me inspiro exclusiva o esencialmente en la historia antigua demuestran no haberme leido. Mi reflexión no empezó con la democracia ateniense (sobre la que trabajé realmente recién desde 1978), sino con el movimiento obrero contemporáneo. Citar los textos que la consignan desde 1946 sería citar los índices de los ocho tomos de mis escritos en *Socialismo o Barbarie*; esas tres mil páginas no contienen a cada paso una alusión a Tucídides y otra a Platón. Lo que allí se discute, describe, analiza y piensa es la experiencia moderna: la rusa por supuesto, pero también las grandes o pequeñas luchas de los obreros occidentales desde 1945, las revoluciones

húngara y polaca, las luchas de los años sesenta. En *El contenido del socialismo* no hay ni *una frase* que no remita a una experiencia histórica real, una forma inventada por el movimiento obrero, un problema que haya encontrado o hubiera encontrado fatalmente de haber seguido desarrollándose, un nuevo tema planteado por la evolución del mundo contemporáneo. Es obvio que no lo digo para "fundamentar" o "justificar" ideas que al fin de cuentas se apoyan en la misma elección política que plasman, sino para recordar la pertinencia que tienen. Si conocen la historia de los dos últimos siglos, y sobre todo de éste, es imposible leerme sin ver ese hilo conductor que, a través de mis escritos, son la preocupación y la obsesión por el riesgo de que un movimiento colectivo "degenere" dando nacimiento a una nueva burocracia (totalitaria o no). Resumiendo, me refiero a la cuestión del rebasamiento de la división del trabajo político, por retomar la elegante expresión de S. Khilnani. "Degeneración" y burocratización que hay –y encontré– tanto en la experiencia rusa como en huelgas de importancia secundaria, en federaciones estudiantiles y movimientos de inquilinos.

S. Khilnani se pregunta en qué medida sigo fiel a mis formulaciones de antaño. Creo ya haber respondido. No veo cómo podría instituirse una sociedad autónoma, una sociedad libre, sin un verdadero devenir público de la esfera pública/pública, sin que la colectividad vuelva a apropiarse del poder, sin que se suprima la división del trabajo político, sin libre circulación de información políticamente pertinente, sin abolición de la burocracia, sin la más avanzada descentralización de decisiones. Sin ese principio según el cual no hay ejecución de decisiones sin participación en la toma de decisiones, soberanía de los consumidores, autogobierno de los productores –acompañados de una participación universal en las decisiones que comprometen a la totalidad y una autolimitación cuyos rasgos más importantes esbocé en páginas anteriores. En un punto, *El contenido del socialismo* es "anticuado" –y debo decir que realicé las correcciones necesarias bien pronto, en todo caso con mucha más rapidez que

otros (1963, 1968b, 1973b): ni cuantitativa ni cualitativamente puede atribuírsele al proletariado, en todo el sentido de la palabra, el papel privilegiado que le otorgaba el marxismo clásico y que formalmente seguía perteneciéndole en ese mismo texto.

¿Nada cambió desde 1957? Vaya si cambió –y se transformó en centro de mis preocupaciones desde 1959 (1960, 1963, 1968b, 1972b, 1982a)–. A través de múltiples factores que no analizaré ahora –pero que en el fondo *nada explican*– tanto las actitudes de los trabajadores como de la población en general cambiaron profundamente, al menos en lo manifiesto. De las dos significaciones imaginarias nucleares cuya pugna definió al Occidente moderno (la expansión ilimitada del seudo-dominio seudo-racional, y el proyecto de autonomía), la primera parece triunfar en toda la línea, al tiempo que la segunda sufre un prolongado eclipse. La población se hunde en la privatización (1960), abonándole el terreno público a las oligarquías burocráticas, gerenciales y financieras. Surge así un nuevo tipo antropológico de individuo definido por su avidez, frustración y *conformismo generalizado* (eso mismo que en la esfera cultural se denomina pomposamente posmodernidad). Todo esto se materializa en estructuras pesadas: la loca y potencialmente letal carrera de una tecnociencia autonomizada, el onanismo consumista, televisual y publicitario, la atomización social, la rápida obsolescencia técnica y "moral" de todos aquellos "productos" y "riquezas" que pese a su constante crecimiento se nos evaporan por entre los dedos. El capitalismo parece haber logrado fabricar al fin el tipo de individuo que le "corresponde": uno perpetuamente distraído y haciendo zapping de un "goce" a otro, sin memoria ni proyecto, listo para responder a todos los requerimientos de una maquinaria económica que destruye cada vez más la biosfera planetaria para producir ilusiones denominadas mercancías.

Es obvio que estoy hablando de sociedades liberales y ricas (una séptima parte de la población mundial). Pero la imagen se complica (sin mejorar en nada) cuando se trata del Tercer

Mundo (que hasta el momento adoptó de Occidente sólo lo peor) o los países del Este (cuyas admirables luchas actuales por la libertad no han logrado despejar ningún objeto novedoso –cosa que "se explica" históricamente pero no cambia el diagnóstico–. Que Polonia o Hungría se vuelvan como Portugal es infinitamente preferible a la situación actual, para polacos, húngaros y todo el mundo. Pero nadie puede obligarme a pensar que Portugal o Estados Unidos representen la forma al fin lograda de sociedad humana).

Esta situación se ve profundamente amenazada por al menos dos factores. El primero se refiere a las consecuencias de la forma presente del capitalismo en la autorreproducción continuada del sistema. Los individuos que fabrica la sociedad actual a la larga no pueden reproducirla; o, por decirlo de otro modo: si todo es vendible, el capitalismo no puede funcionar más. El segundo se refiere al límite ecológico que tarde o temprano va a encontrar el sistema. La "riqueza" capitalista se compró con la ya irreversible y acelerada destrucción de los recursos biosféricos acumulados durante tres mil millones de años.

Pero ni la antinomia interna ni el límite externo "garantizan" ninguna solución "positiva". Tales como son hoy las poblaciones occidentales, una gran catástrofe ecológica conduciría mucho más probablemente a un nuevo tipo de fascismo que a otra cosa.

Llegamos así al nudo gordiano de la cuestión política hoy. Una sociedad autónoma sólo puede instaurarse mediante la actividad autónoma de la colectividad. Una actividad semejante presupone hombres que invistan con fuerza *algo más* que la posibilidad de comprar un nuevo televisor color. Y de manera más profunda todavía presupone que la pasión por la democracia, la libertad y los asuntos comunes a todos, ocupe el lugar de la distracción, el cinismo, el conformismo y la loca carrera por el consumo. En resumen y entre otras cosas, una sociedad autónoma presupone que lo "económico" deje de ser el valor dominante o excluyente. Tal es, para responderle a F. Feher, el "precio a pagar" por una transformación de la

sociedad. Digámoslo más claro todavía: el precio a pagar por la libertad es la destrucción de lo económico como valor central, y de hecho *único*.

¿Es un precio tan alto? Para mí desde luego que no. Prefiero infinitamente tener un nuevo amigo que un auto nuevo. Tal vez sea una preferencia subjetiva. ¿Pero y "objetivamente"? Con gusto dejo en manos de los filósofos políticos la tarea de "fundar" el seudo consumo como valor supremo. Pero hay algo más importante. De seguir las cosas su curso actual, ese precio deberá pagarse *como sea*. ¿Quién puede creer que la destrucción del planeta dure cien años más al ritmo que lleva? ¿Quién puede no ver que si los países pobres se industrializaran se aceleraría? ¿Qué hará el régimen cuando ya no pueda controlar a los pueblos ofreciéndoles constantemente nuevas cuentitas de colores?

Si el resto de la humanidad debe salir de su insostenible miseria, y la humanidad entera quiere sobrevivir en el planeta dentro de un *steady and sustainable state*, habrá que aceptar una gestión de los recursos planetarios de buen padre de familia, un control radical de la tecnología y la producción, una *vida frugal*. No he vuelto últimamente a hacer cálculos que de todas maneras se verían enturbiados por enormes márgenes de incertidumbre. Pero, así como para ir fijando las ideas, digamos que estaría bien poder asegurarles "indefinidamente" a todos los habitantes de la tierra el "nivel de vida" de los países ricos en 1929. Esto puede imponerlo un régimen neofascista, pero también libremente una colectividad humana organizada en forma democrática que invista otras significaciones y dé por tierra con el rol monstruoso de la economía como fin, devolviéndola a su justo lugar de simple *medio* de la vida humana. Independientemente de muchas otras consideraciones (1974a, 1974b), desde esta perspectiva y como momento de la reversión de los valores, nos parece esencial la igualdad de ingresos y salarios (1975b, pp. 315-316).

Es cierto –como lo vi y expresé antes que muchos otros– que nada de esto parece corresponderse con las aspiraciones del hombre contemporáneo. Incluso hay que decir algo más:

los pueblos son cómplices activos de la evolución en curso (1987A). ¿Quién puede decir si seguirán siéndolo indefinidamente? Pero algo es seguro: no va a ser corriendo detrás de lo que "se usa" y "se dice", ni emasculando lo que pensamos y queremos, cómo vamos a aumentar nuestras posibilidades de libertad. No es lo que existe, sino lo que podría y debería existir, lo que necesita de nosotros.

PSIQUE

Pregunta: Cuando dice que su crítica no fue sólo a lo equívoco en cuanto a la subjetividad en el enfoque marxiano de los sujetos o los personajes, ¿alude en otras cosas a toda esa polémica de Sartre con el marxismo, cuando empieza a hablar de Flaubert o de personajes flaubertianos, reintroduciendo al psicoanálisis el método de una singularización del autor o el héroe?

C.C.: Yo seguí muy poco el trabajo de Sartre. Leí, sin demasiada convicción y como por obligación, *La Crítica de la razón dialéctica*, pero nunca me interesó realmente. No leí *El idiota de la familia*. Sartre nunca entendió a Freud, le oponía argumentos estúpidos: "¿qué es ese concepto de inconsciente, una conciencia que no es consciente de sí?". Eso es un argumento de ayudante de cátedra que no entendió nada de lo que hay en Freud ni en los demás. "Consciente que no es consciente de sí" es la evidencia misma, la evidencia del sujeto, la sociedad y la historia.

Volviendo a la dimensión constituyente de la sociedad y la historia, lo imaginario instituyente. Ahí vemos, a falta de otro término, algo que hay que llamar una fuente, una capacidad de los colectivos humanos para hacer surgir de manera inmotivada –pero condicionada– formas, figuras, esquemas nuevos que a la vez que organizadores son creadores de mundos. En virtud de esos esquemas es que el mundo griego antiguo está poblado de ninfas y dioses; el hebreo es producto de la acción de Dios, creador también del hombre; y el mundo capitalista moderno está condenado a la infinita expansión de las fuerzas productivas. Nada de eso es necesario ni contingente. Es la manera de ser que crean los seres humanos en sociedad, y siempre, *ex nihilo* en cuanto a lo realmente importante, es decir la forma, o *eidos*. Pero nunca *in nihilo* ni *cum nihilo*, porque siempre se usa algo que ya estaba ahí. La *polis* griega se construye utilizando fundamentalmente la mitología griega. La tragedia usa la mitología griega convirtiéndola en otra cosa. La Europa moderna usa a Grecia y Roma, usa lo hebraico, usa elementos árabes, germánicos e inclusive otra cosa que ella misma creó. Pero al crear otra cosa, le da una nueva significación a lo que toma prestado de esos mundos anteriores.

DE LA MÓNADA A LA AUTONOMÍA*

Pregunta: Me gustaría alejarme de las preguntas demasiado convergentes que se le hicieron antes y después de la guerra del Golfo. Se le pide resumir, precisar sus escritos o dar una opinión actualizada. Y también tomar posición, prescribir y hasta profetizar, además de aceptar el estatuto de "maestro del pensar". Algo que nos falta hoy en día. Además, usted contribuyó a que progresivamente nos despegáramos en forma crítica de aquellas "figuras".

¿Cómo hacer ahora para no erigirlo en ese lugar cuyo poder "heterónomo" no ignoramos? Tal vez –y es algo que me gustaría proponerle– volviendo a su historia "práctico-poiética". De las tres identidades que usted postula en cuanto a su importancia ética, las de pensador, psicoanalista y ciudadano, dejemos de lado la primera, ya que va a quedar "demostrada" en sus respuestas.

Podríamos hablar entonces de política, militancia, de su trayectoria subversiva, de la ruptura primero con Lenin y después con Marx... Y también del oficio de analista, de su encuentro con Lacan, de otra ruptura, de su manifiesta singularidad en el mundo freudiano... Más aún, me gustaría que nos dijera qué cosas de su experiencia militante en lo "histórico-social" aclaran o conmueven el campo analítico; y qué, desde

* Reportaje con Jean-Claude Pollack y Sparta Castoriadis (el 15 de junio de 1991) publicado en *Chimères* Nº 14, invierno 1991/92 [Trad. cast. revista *Zona Erógena* Nº12, Primavera 1992, Buenos Aires].

su lugar de analista, le parece útil, exportable o extrapolable al "escenario" político.

Son contadas las oportunidades de estar frente a un personaje doble, cuyo trato con Marx y Freud no es sólo teórico sino también de terreno: la calle y el diván. Las luchas sociales y la escucha de los sueños están raramente asociadas o son consecutivas dentro de una misma trama existencial. Algunos –pienso en Zalkind,[1] pero sobre todo en Reich– dejaron la piel en esa cuadratura del círculo. ¿Cómo se constituyeron ambas experiencias en su vida? ¿Se entremezclaron o se contradijeron?

Cornelius Castoriadis: No voy a describir otra vez mi recorrido. Ya lo hice varias veces, sobre todo en la introducción general de *La Sociedad burocrática*, reeditada por Christian Bourgois en el otoño del 90, donde en especial explico lo esencial del lado político. Lo psicoanalítico o freudiano vino más tarde. Desde muy joven me interesé, diría que me apasioné, por Freud. Hay textos relativamente antiguos, como "El contenido del socialismo", de 1955, donde pongo de relieve la necesidad de tener en cuenta la dimensión psicosexual del individuo en todo lo que se hace o se piensa en el terreno político. Pero recién me entregué de lleno a pensar en conjunto ambas cosas en 1960. En aquella época había empezado mi análisis personal; pero fue también el momento en que empezó a resultarme imposible seguir siendo marxista, o siquiera marxiano, en un sentido más o menos preciso del término. Algo que me parecía una laguna fundamental, y hasta más que una laguna, del pensamiento de Marx, no era sólo la dimensión del individuo singular, sino la creación imaginaria en el nivel histórico-social, el imaginario como imaginario colectivo anónimo, radical, instituyente y constitutivo. Ahí fue cuando se hizo la unión, en la reflexión y el pensamiento.

1. Ver el artículo "Discurso médico, revolución y enfermedad en la URSS", de A. Salomoni y M. Ferro, *Chimères* Nº 12.

Pregunta: Cuando dice que su crítica no fue sólo a lo equívoco en cuanto a la subjetividad en el enfoque marxiano de los sujetos o los personajes, ¿alude en otras cosas a toda esa polémica de Sartre con el marxismo, cuando empieza a hablar de Flaubert o los personajes flaubertianos, restituyéndole al psicoanálisis el mérito de una singularización del autor o el héroe?

C.C.: Yo seguí muy poco el trabajo de Sartre. Leí, sin demasiada convicción y como por obligación, *La Crítica de la razón dialéctica*, pero nunca me interesó realmente. No leí *El Idiota de la familia*. Sartre nunca entendió a Freud, le oponía argumentos estúpidos: "¿qué es ese concepto de inconciente, una conciencia que no es conciente de sí?". Ese es un argumento de ayudante de cátedra que no entendió nada de lo que hay en Freud ni en las cosas. "Conciente que no es conciente de sí" es la evidencia misma: la evidencia del sujeto, la sociedad y la historia.

Consideremos la dimensión constitutiva de la sociedad y la historia, la dimensión instituyente. Ahí vemos, a falta de otro término, algo que hay que llamar una *fuente*, una capacidad de los colectivos humanos para hacer surgir de manera inmotivada –pero condicionada– formas, figuras, esquemas nuevos que más que organizadores son creadores de mundos. En virtud de esos esquemas es que el mundo griego antiguo está poblado de ninfas y dioses; el hebreo es producto de la acción de Dios, creador también del hombre; y el mundo capitalista moderno está condenado a la infinita expansión de las fuerzas productivas. Nada de eso es necesario ni contingente. Es la manera de ser que crean los seres humanos en sociedad, y siempre *ex nihilo* en cuanto a lo realmente importante, es decir la forma, o *eidos*. Pero nunca *in nihilo* ni *cum nihilo*, porque siempre se usa algo que ya estaba ahí. La *polis* griega se constituye utilizando fantasmáticamente la mitología griega. La tragedia usa la mitología griega convirtiéndola en otra cosa. La Europa moderna usa a Grecia y Roma, usa lo hebraico, usa elementos árabes, germánicos e inclusive otra cosa que ella misma crea. Pero al crear otra cosa, le da una nueva significación a lo que toma prestado de esos mundos anteriores.

Salta a la vista el paralelo con el sujeto. En ambos casos tenemos ese modo de ser, el modo de ser del para sí que encontramos ya de manera elemental en el viviente. "Para sí" quiere decir mundo propio, fuente de creación de un mundo propio. Así como nada puede entrar en una célula sin atravesar el filtro que la envuelve, y una vez que entró es metabolizado por ella –o la mata–, tampoco nada puede entrar en una psique singular sin ser metabolizado por ella. Y nada tampoco puede entrar en una sociedad sin ser reinterpretado, sin ser de hecho recreado y reconstruido hasta cobrar el sentido que esa sociedad le da a todo lo que se le presenta. En una primera aproximación, tanto una sociedad como una psique, una célula o un organismo vivo, funciona en la clausura, en el sentido algebraico del término. Un cuerpo algebraico está clausurado cuando cualquier ecuación que pueda escribirse en él admite una solución con elementos de ese mismo cuerpo. En la sociedad hebraica, por ejemplo, todo lo que aparece encuentra solución en el plano de la significación y puede ser interpretado en él. Por eso la fantástica paradoja de que desde el punto de vista hebraico propiamente dicho, hasta el Holocausto deba estar lleno de significación. Algo que nos parece el colmo de la monstruosidad y el absurdo será un signo del carácter de "elegido" del pueblo judío. Esa es la clausura algebraica del sistema.

Clausura que se rompió dos veces en el curso de la historia humana. La primera fue en la antigua Grecia, y volvió a cerrarse más tarde con el verdadero cristianismo. Después se rompió de nuevo con la Europa moderna de los siglos XII y XIII, cuando empiezan a surgir cuestionamientos; y por último llegamos a los tiempos de las revoluciones, el período de las Luces, del movimiento obrero.

Marx no vio esa dimensión instituyente de lo social. En *El Capital* hay una o dos frases perdidas: la abeja y el arquitecto (a la que el presidente de Francia le reservó tan triste suerte) y alguna que otra en los "Manuscritos de 1844"... Pero, bueno, al fin de cuentas Marx sigue siendo un hegeliano que remplaza espíritu por fuerzas productivas. Se nota que es

racionalista cuando escribe que cualquier mitología doma y modela las fuerzas naturales por tanto tiempo como el hombre realmente no pueda dominarlas y por esa misma razón; una vez que realmente logre dominarlas, (y ése es el sobrentendido) la mitología ya no tendrá lugar de ser y desaparecerá. Lo imaginario es entonces presentado...

Pregunta: ... ¿como un síntoma?

C.C.: Como un síntoma y una compensación. Por otra parte, también en Freud lo imaginario juega el papel de *Phantasie* compensadora. La falta de objeto es lo que hace surgir la fantasía. Mientras que el objeto y su falta primero deben constituirse –y sólo pueden ser constituidos por la *Phantasie*, es decir por la imaginación.

Pregunta: Su crítica feroz y temprana del estalinismo lo llevó a enjuiciar a Lenin. Usted rompió con gran parte de la doctrina marxiana. ¿Puede decirse que más allá de denunciar los daños provocados por el lacanismo, las desviaciones y los puntos muertos, usted inicia una ruptura mucho más radical con el propio Freud? En ese caso, ¿qué puede "rescatarse" o conservarse de esos semidioses ideológicos de este siglo? ¿Qué hibridación le sigue pareciendo posible y fecunda entre ellos?

C.C.: La situación no es simétrica. Marx es un gran pensador, pero en esa galería de retratos va a quedar junto a una veintena de autores, al lado de Tocqueville, Montesquieu, Hobbes, Platón, Aristóteles...

Van a quedar dos cosas que aprendimos de Marx. La primera –pese a los defectos de enunciación que contiene– es el centrado en la perspectiva social del ser humano, la ruptura con todo individualismo metodológico o sustancialista. Eso es algo que al propio Marx le resulta confuso, ambiguo, oscuro. El horizonte, el ideal, es un ser humano singular plenamente desarrollado que coopere "libremente" con los demás (como si se pudiera cooperar libremente con los demás, como si

alguien hubiera elegido "libremente" nacer y encima nacer francés o chino...). Pero Marx nos enseñó a ver a la sociedad como una totalidad funcional y desgarrada al mismo tiempo; funcional en su mismo desgarramiento, desgarrada en su funcionalidad.

Por otro lado, sigue estando el llamamiento político. Para él no se trata de escribir una nueva utopía o de definir de una vez por todas la ciudad "justa", sino de ir buscando en el movimiento efectivo de los hombres en sociedad aquello que permita transformarla para otro futuro. Claro que esa posición del problema deja abiertas preguntas enormes. ¿De qué movimiento de los hombres en sociedad se trata? En un sentido Marx era feliz –teórica y políticamente–, porque creía haber hallado en el proletariado tanto al sujeto de un movimiento efectivo como al portador de esos mismos valores que le eran tan caros. Con eso mismo se liberaba de la necesidad de pensar qué ocurre cuando el movimiento efectivo es nazi, por ejemplo. O cuando ese movimiento efectivo es simplemente "consumista". ¿Hay que aprobar al movimiento "real" aun cuando conduzca a una cada vez mayor estupidez televisada, por ejemplo? Marx desechaba –con sarcástico desprecio– la cuestión del juicio político o de valor.

La situación es muy distinta con Freud. En el pensamiento freudiano es manifiesto lo que data o está muy nítidamente impregnado de su medio ambiente histórico-social: el costado patriarcal de su teoría, el carácter a veces positivista de sus posiciones epistemológicas o filosóficas (contradicho además por el contenido de su concepción). Pero todo eso es revisable o prescindible sin mayores daños. La disimetría está en que, si bien lo esencial de su hallazgo sigue siendo cierto, hay que ir mucho más lejos. Ese es el trabajo que intento iniciar.

Pienso que hay una incompletud esencial en la noción freudiana de inconciente. Por extraño que parezca en un "positivista" que empezó por la fisiología del sistema nervioso, a su manera Freud sigue siendo dualista: el dualismo entre cuerpo y alma está presente en él y crea graves problemas. Primero porque ese dualismo no se puede eliminar. Hay una

visión, un modo de ser de los fenómenos psíquicos como tales, que no podemos reducir al modo de ser de los fenómenos somáticos. Eso es absolutamente claro y evidente, como clara y evidente es cierta permanente y esencial interdependencia. No es sólo si le agujereamos la cabeza a alguien el proceso psíquico se interrumpe; también es constatable cuando le damos alcohol a una persona y se pone a contar cosas que de otro modo no contaría; o se le dice algo y enrojece, o nos da una bofetada, realiza un movimiento corporal.

A nivel filosófico no puede haber distinción definitiva y esencial entre alma y cuerpo, entre psique y soma. Como decía Aristóteles, "el cadáver de Sócrates no es Sócrates", por más que todavía esté tibio. Es imposible concebir la mente de Sócrates en el cuerpo de Ava Gardner, y viceversa. Tenía razón Aristóteles cuando decía que el alma es la forma de un cuerpo vivo. El alma es en primer lugar la vida, y la vida es la existencia misma del cuerpo. En el simple viviente, a partir de determinado momento, el cuerpo se redobla con una representación del ambiente, del medio ambiente, del entorno, de un modo específico de ser afectado y de un empuje. En el 99,9% de los casos, en el simple viviente eso permanece dentro del marco estricto de la funcionalidad biológica. En cambio, en el ser humano hay despegue. Hay una neoplasia, un cáncer que no es sólo resultado de la expansión cuantitativa del sistema nervioso, sino al mismo tiempo de la extraordinaria complejización de su organización, y probablemente de otras cosas más. Ese cáncer se traduce no tanto por un aumento de las capacidades lógicas (una burrada tradicional dice que "el hombre es un animal racional", cuando en realidad es mucho menos racional que los animales), sino en un inmenso despliegue de la imaginación. Y de una imaginación defuncionalizada, que habita el cuerpo del simple viviente, del no-humano. Los insectos ven colores. Ahora bien, en el hecho de ver colores u oír sonidos hay creación. Cosa que la filosofía siempre descuidó, obsesionada como está con el problema de las cualidades primarias y secundarias: gustos y colores no importan, lo importante es ese trozo de cera que

subsiste. Pero eso no es lo importante, lo importante es que veamos azul o rojo cuando en la naturaleza no hay ni azul ni rojo, sino sencillamente longitudes de ondas electromagnéticas de x cantidad de anstroms. Ninguna ley física puede explicar por qué vemos azul y rojo en vez de ver rojo y azul para esas mismas longitudes de onda. En todo caso la física podría decir que es normal que se produzca algo distinto en el para sí que reciba esos choques, pero nada acerca de la *calidad* de eso distinto. Y la biología puede decir que, siendo el mundo como es, los seres vivos no habrían sobrevivido de no haber desarrollado tal o cual tipo de sensación reactiva específica de tal o cual tipo de choque, pero tampoco nada acerca del contenido cualitativo de esa especificidad. Por lo tanto, en el viviente ya hay una *imaginación* creadora de algo que bien podemos llamar *imágenes* correspondientes al choque que recibe del mundo externo. Pero en el viviente, esa imaginación está a la vez sometida a la funcionalidad y dada de una vez y para siempre. Es defuncionalizada y perpetuamente creadora en el ser humano, cosa que justamente la filosofía tradicional no vio.

El propio Kant, que fue lejos con la "imaginación trascendental", habla de "pasividad de las impresiones". Ahora bien, no existe ninguna pasividad de las impresiones. No sólo porque la percepción es una actitud activa e intencional, sino porque si la simple sensación pudiera aislarse, no habría en ella ninguna pasividad. Pasivo es el choque. La retina sufre un choque, mi tímpano es golpeado por ondas aéreas, pero ambos hacen algo muy distinto, no son pasivos. Kant piensa en un cuerpo que es un autómata que produce sensaciones ciegas. No es verdad. El cuerpo crea sus sensaciones. Por lo tanto, hay una *imaginación corporal* que en el ser humano corre pareja con una nueva dimensión de la imaginación radical propiamente dicha, el surgimiento de ese flujo incesante a la vez representativo, intencional y afectivo. Con ambos se crea un mundo propio del sujeto humano, que ya no es el mundo propio del animal, que no es dado de una vez y para siempre y que está defuncionalizado.

Si nos quedáramos ahí -riesgo contra el que la filosofía heredada debería precaverse– llegaríamos a aporías insolubles y a posiciones solipsistas: ¿cómo y por qué ese mundo propio se comunica con otra cosa y sobre todo con otros mundos propios? También la historia se volvería ininteligible. Ahí es donde interviene el imaginario social, punto al que volveré más adelante.

Tomemos ahora la imaginación desde el punto de vista psicoanalítico. Usted sabe que Freud no habla nunca de imaginación sino de *Phantasie*. Era una actitud a la vez positivista y autoprotectora. Ya andaba contándole a la gente historias lo suficientemente abracadabrantes como para encima decir que todo se debía "a la imaginación de los pacientes": habría sido su ruina definitiva. No hay más que ver la timidez con que en una nota al pie de página al final del *Hombre de los lobos* conviene que quizá la escena primitiva (el famoso *coito a tergo*) no haya sido más que un fantasma del paciente. Freud habla de un inconciente con eje únicamente en cierto tipo de productos psíquicos relativos a las pulsiones, y sobre todo a la pulsión sexual; ese inconciente tendrá que vérselas con el otro como objeto de deseo, con la represión, etc.

Pienso –y no sé si tendré capacidad, fuerza y tiempo como para elaborar verdaderamente la idea, y sobre todo más allá del interés teórico darle pertinencia práctica– que el inconciente humano supera al inconciente freudiano.

Hay un *no-conciente humano* del que forma parte el inconciente freudiano, incluido el de la "segunda tópica". El cuerpo ya es imaginación por transformar choques externos en algo. El embrión se mueve en el líquido amniótico, pasan cosas en sus intestinos lo mismo que en el nuestro, le late el corazón. Cuando estamos en contacto con el aire y respiramos ocurren cosas, pero nada de eso tiene que ver con alguna maquinaria cartesiana ligada a nuestra mente o nuestra alma por la glándula pineal. Se trata de una sola y misma cosa, aunque exista esa diferencia extraordinaria que nos permite ir en contra de nuestro cuerpo, imponerle cosas increíbles o sobreponernos al dolor.

Existe algo que ni siquiera es necesario llamar "inconciente" porque el término está definitivamente sellado por Freud. De manera provisoria, llamémoslo *no-conciente humano*, que ni siquiera es necesariamente no-conciente y tiene un estatuto extraño en parte radicalmente inconciente, sin llegar nunca a ser verdaderamente conciente, salvo en forma de dolor o placer. Quien tenga una enfermedad en un órgano profundo no es conciente de ella, de lo único que sí es conciente es del dolor. Lo mismo pasa con el placer, incluido el placer de órgano y el placer más general de estar cada uno en su cuerpo y bien. Hay algo más todavía. Leibniz decía cosas bastante análogas sobre "las percepciones infinitesimales de las mónadas".

Hay una suerte de globalidad del ser humano que es al mismo tiempo cuerpo y alma, donde en cierto sentido el cuerpo siempre es psíquico y en ciertos aspectos la psique siempre somática. No puede describirse esto simplemente en la polaridad conciente/inconciente, y mucho menos todavía reprimido/no reprimido. No reprimo el funcionamiento de mi corazón, sencillamente late sin hacer mucho ruido. Mientras así suceda, sentiré esa especie de vago e infinitesimal bienestar de un organismo que funciona bien. Pero cuando ese funcionamiento se descompone, ya se no se trata de un sonido de baja intensidad, sino de taquicardia, arritmia, etc. Me parece cierto que ahí hay algo que no es puramente somático. Por esa vía tal vez algún día podamos entender, o más bien pensar, no sólo los aspectos filosóficos de la cuestión, sino fenómenos mucho más precisos como la conversión histérica, las enfermedades psicosomáticas o las autoinmunes. No creo que los demás mamíferos registren casos de enfermedades autoinmunes. Disfuncionalización psíquica, organismos defensivos que se vuelven en contra del propio sujeto. Traición. Conflicto interno. Resultado: esclerosis en placas, alergias, etc.

Agrego una frase para intensificar la paradoja de ese hombre "que es dos que son uno". Es el simple recordatorio de algo que escribí sobre la mónada psíquica en el capítulo 6 de *La Institución imaginaria de la sociedad*, en "El estado actual

del sujeto"[a] y en otro que está por aparecer, "Lógica, imaginación, reflexión":[b] la defuncionalización de la psique, del placer, la muy fuerte investidura del placer de representación en detrimento del placer de órgano. Todo ocurre como si la psique quisiera seguir su camino sola, como si realmente quisiera salirse del cuerpo. Un niño anoréxico, tal vez un niño autista, quiere salirse del cuerpo y del medio ambiente. Como no puede se muere. Cuando hablamos de esa división no inventamos sino traducimos algo que ya está ahí, en esa monstruosidad que es la psique humana, ese cáncer, esa neoplasia; algo así como cierta tendencia a alimentarse, como psiquismo, exactamente igual que las células cancerosas, en detrimento de todo el resto. Esto puede abrir ciertas perspectivas acerca de algunas psicosis. Y ahí volvemos a encontrar el papel fundamental del imaginario social. La sociedad también tiene por objeto devolver la psique a la "realidad" por la fuerza, reinsertándola en un medio donde hay otros individuos y cosas que "verdaderamente" son cosas.

Pregunta: ¿Puede vincularse esa idea de defuncionalización de la psique humana con el concepto, esencialmente kleiniano –pero también freudiano– de "integración del yo corporal al yo psíquico"?

C.C.: No son lo mismo. Ahí se trata verdaderamente de "integración", que por supuesto debe hacerse siempre para que el individuo sobreviva. Estoy hablando de algo "anterior": quiero decir que esto empieza por una suerte de "dehiscencia", de separación bastante radical entre la mónada psíquica y "su" cuerpo.

Hasta cierta edad el bebé está completamente autocentrado: el cuerpo está obligado a funcionar de una

(a) *Las Encrucijadas del laberinto*, III: El mundo fragmentado, París le Seuil, 1990, pp. 189-226.
(b) Ver en el presente volumen, "Imaginación, imaginario, reflexión", p. 267.

manera casi reprimida con relación a la potencia fantasmática, alucinatoria, etc. Sólo así pueden entenderse la anorexia del lactante y toda una serie de otras cosas. Está esa dehiscencia. ¿Estamos hablando de sujeto psíquico y sujeto corporal o de "yo psíquico" y "yo corporal"? El yo es algo mucho más preciso, más elaborado –inclusive en la concepción freudiana– que se construye o se crea gradualmente mucho más tarde.

Pregunta: La palabra *imaginación* –tan connotada por imagen, imaginario y toda una serie de referencias escópicas, visuales, estéticas, ópticas– ¿no corre el riesgo de volverse ineficaz con respecto a lo que según creo usted designa como un proceso –eso que usted llama el "flujo incesante"– de semiotización de lo real? Este concerniría tanto a imágenes cenestésicas, cosas olfativas, señalizaciones territoriales, cosas que nada tienen que ver forzosamente con el ojo, sino con ritmos, componentes musicales, escansiones, y por ende con cierta temporalidad, siendo la imaginación una capacidad de semiotización que los etólogos de la lactancia describen como una capacidad muy potente.

C.C.: Es cierto. Pero yo no uso el término imaginación en su sentido heredado. La imaginación es la capacidad de hacer surgir algo que no es "real" tal como lo describe la percepción común, la *Lebenswelt* de Husserl y Heidegger, vale decir la física. Es por lo tanto toda *la creación de un mundo para sí* del sujeto. La imaginación es el despliegue de un espacio y un tiempo. Y cada uno de nosotros tiene espacio y tiempo propios. ¿Cómo llegamos a tener un espacio común, colectivo y social? Y lo que es más difícil todavía, ¿cómo llegamos a tener un tiempo común? Eso sí que no lo logramos nunca. En ninguna lado un individuo adulto plenamente desarrollado y conciente experimenta mejor su irradicable soledad como en esa perpetua diferencia y alteridad entre su tiempo propio y el tiempo común. Suena el despertador, son las ocho, tengo que ir a trabajar, pero a la mierda con el trabajo. O el tiempo de mi humor: hay sol pero estoy tristísimo, o llueve y estoy alegre, etc.

El mundo "presubjetivo" es una masa ciega, sorda y compacta; la eclosión de la imaginación es una explosión local que cava un hueco en esa masa, que le abre un espacio interno, una cámara que puede dilatarse enormemente. Pero esa cámara no es una cámara, es una especie de cilindro, ya que al mismo tiempo es un *tiempo*, y por lo tanto tiene una cuarta dimensión. Y eso de por sí constituye un mundo organizado en las paredes internas del cilindro. Pienso que es lo que usted llama "semiotización".

Hay objetos olfativos y objetos táctiles que al principio son mucho más importantes que los visuales. No tengo ninguna fijación en lo escópico. Uno de los mayores desaciertos de la concepción de lo imaginario en Lacan es su fijación escópica. Para mí, si hablamos de etapas elaboradas, la *imaginación* por excelencia es la del compositor musical (cosa que yo, de joven, quise ser). De repente surgen figuras que no son para nada visuales. Son esencialmente auditivas y cinéticas (porque también está el ritmo). Hay un maravilloso extracto de una carta de Mozart citada por Brigitte Massin, donde él describe la forma en que compone. Como cualquier compositor que se respete, Mozart compone dentro de su cabeza. Beethoven sordo escuchaba –*imaginaba*– dentro de su cabeza. Un verdadero compositor escribe y escucha acordes y secuencias de acordes, lo mismo que yo puedo cerrar los ojos y rever o imaginar tal o cual escena, o juntar a personajes que realmente nunca estuvieron frente a frente. Mozart explica que el trozo se compone en la cabeza, y dice algo alucinante: cuando el trozo está terminado, toda la secuencia se despliega ante él simultáneamente. Y en un mismo instante escucha el principio, la mitad y el final del primer movimiento de la sonata. Como dice Galileo de Dios, que esas demostraciones que nosotros recorremos lenta y trabajosamente, él las despliega ante sí *instantáneamente*. Eso es imaginación. Cuando Mozart dice tener todo el trozo desplegado en la cabeza, no está diciendo que ve la partitura, sino que oye todo el fragmento. Poder oír en simultáneo la obertura de la *Sinfonía en sol menor* y el minueto nos parece incomprensible porque

nuestra imaginación musical es más bien pobre. Tampoco hay nada *visual* en el imaginario social. El imaginario social no es la creación de imágenes en la sociedad, ni mucho menos pintarrajear los frentes de los edificios. Una creación fundamental del imaginario social, se trate de dioses o reglas de comportamiento, no es ni visible ni audible: es *significable*.

Pregunta: ¿Eso no entraña acaso cierta desconexión del concepto de imaginario radical de cualquier arraigo en la representación, la repetición, el reencuentro con lo antiguo, lo ya percibido y conocido? Hay un pasaje en *Las Encrucijadas del laberinto* donde usted dice a las claras que el inconciente no sólo se ocupa del pasado, no sólo es repetición. Hay algo actual, "emergente", acerca de lo cual el análisis de Freud y sobre todo el de Lacan quedaron en punto muerto al ligar imaginario, representación y repetición en una fuente alucinatoria común. En cambio, creo que usted eligió una opción completamente prospectiva.

C.C.: Digamos que temporal. Es un *surgimiento,* y ese surgimiento –si puedo abusar del lenguaje para hablar del sujeto y no de lo histórico-social– es histórico. Siempre retiene algo del pasado y le ocurre a alguien a quien le han pasado cosas. Pero es surgimiento y surgimiento que puede ser creativo, que es creativo. Siempre nominalmente, porque es otra cosa; pero eso ya es Heráclito: "no soñarás dos veces el mismo sueño". Pero más allá de Heráclito, tampoco es simple diferencia temporal sino alteridad, porque ha surgido otra forma. Desde ese punto de vista no se trata de una imaginación repetitiva o anclada en el pasado, todo lo contrario.

Pregunta: Podría pensarse que el imaginario radical, la fantasmatización juega el mismo papel en su obra que la "voluntad de poder" nietzscheana, la "subjetividad" o la "estructura", la "subjetividad-estructura" en Lacan, el "deseo" en Lyotard u otros. Está claro sin embargo que no se trata de un nuevo universal, una base, un *primum movens* o un sustrato

biopsíquico. ¿Usted podría, como decían los maoístas del 68, "volver una vez más" a este tema?

C.C.: No se trata de un nuevo universal, y por supuesto tampoco de un sustrato biológico. Es el núcleo de ser y del modo de ser de la psique humana singular por un lado, y de lo histórico-social por otro. Porque hay imaginario radical hay institución; y sólo puede haber imaginario social en la medida en que se instituya. Se trata del círculo de lo creado y los elementos de la creación: los distintos elementos deben ser planteados a la vez. Sin ellos, lo creado no puede ser, pero ellos mismos son lo que son a través de su "resultado", la creación. El ser en general es creación. El imaginario y la imaginación son el modo de ser que esa *vis formandi* del ser en general toma de ese retoño del ser/ente global que es la humanidad. Esta aparece con esa forma peculiar, esa densidad y sobre todo esas creaciones singulares que son, por ejemplo, la significación, la idealidad explícita. Lo viviente no es *explicable*, y mucho menos comprensible, a partir de leyes estrictamente físicas. Lo viviente es emergencia. En eso emergente leemos el poder formador del ser/ente global, poder que en sí mismo por supuesto no tiene ninguna personalidad pero tampoco ninguna finalidad porque no es teleológico. Ser es eso. Si no lo fuera, ser sería siempre lo mismo. El ser humano no existiría, la vida no existiría, etc. Ahora bien, ser también es siempre *ser otro* y *hacer ser otro*. De esto, vemos en el ser humano un eco infinitamente intensificado, infinitamente ampliado, que es precisamente la imaginación radical y el imaginario radical. Eso no implica de ningún modo una subjetivación del ser.

En cambio, la "voluntad de poder" nietzscheana es otra cosa. Pero no quiero hablar de Nietzsche, sería muy largo.

Usted sabe muy bien que no comparto en absoluto las concepciones de Lacan. Esa "estructura" que él invocaba constantemente excluye algo esencial a mis ojos: la temporalidad. Al mismo tiempo, Lacan apelaba a "estructuras" que no tenían lugar, ni psicoanalítico ni ningún otro. Por ejemplo,

el lenguaje. Es evidente y viejo como el mundo que el sujeto no es nada sin lenguaje (Aristóteles).

Y entonces, ¿qué pasa con el lenguaje, de dónde viene? ¿Qué tiene que decir de él el psicoanálisis? Hay un párrafo, en los manuscritos que le mandaba a Fliess, donde Freud expresa su confianza en que el camino emprendido lo lleve a explicar los orígenes del lenguaje. Desde luego, no explicó nada, ni en ése ni en ningún otro momento. En Lacan, está el lenguaje que el sujeto encuentra frente a él. Entonces, o bien Lacan es heideggeriano y el lenguaje es una donación del ser, el hombre no habla sino que el ser se habla a través del hombre dándole el lenguaje –género de metafísica ideo-teológica que no me interesa para nada–; o bien tenemos que concluir que el lenguaje es una creación del imaginario radical, es decir de la sociedad. El lenguaje como tal y los lenguajes singulares son en cada caso una creación de la colectividad correspondiente. Y aquí se hace necesaria una digresión.

La dimensión poiética del ser humano, creadora, por lo tanto irreductible, inexplicable e indeducible, parece dejar caer toda la dimensión lógica. Pero no es así en absoluto. Una de las primeras cosas que comprobamos al iniciar nuestra reflexión es que hay una dimensión –que habitualmente se llamaría "lógica", y que denomino *conjuntista-identitaria* o *ensídica*– presente en todas partes, tanto en la psique como en la sociedad, en lo viviente y en el ser físico. Un chivo no puede ser a la vez chivo y ciervo; dos más dos son cuatro; no hay humo sin fuego: determinadas causas producen determinadas consecuencias. Eso es así en todas partes, pero no es más que *una* de las dos dimensiones que hacen lo que existe. Tomo un ejemplo del psicoanálisis: el analista y el paciente en el diván. El paciente cuenta un sueño, y los dos emprenden juntos (así es de esperar, al menos), la interpretación de dicho sueño. El sueño es una formación fantásticamente compleja en la cual la imaginación interviene en grado extraordinario, a menudo deslumbrante de creatividad en sus conexiones, invenciones y retruécanos. Pero en ese sueño, por ejemplo, también encontramos cálculos. La imaginación creadora poiética del sueño

debe instrumentarse en cálculos para poder decir lo que tiene que decir. Cuando Bach escribe una fuga cuenta las notas del tema, cuenta la quinta para retomarlo desde ahí, cuenta las notas del contratema, conoce las relaciones armónicas de esa construcción. Un estructuralista debería decir que Bach se agota en sus cálculos, lo cual es una perfecta burrada. Esos mismos cálculos también están presentes en una gran obra pictórica. Hay una lógica fantástica inclusive en un poema surrealista. Si no la hubiera, el efecto de sentido del absurdo –aparente o real– de una frase, no sería efecto de sentido ni nada. Por oposición, por contraste, pero también por inserción constante de fibras lógicas, es que lo que supera lo lógico puede, no sólo *ser dicho* sino sencillamente *ser*. La filosofía resultó víctima de la metacategoría de la determinidad al plantear que todo lo que es (existe) debe estar determinado, y determinado de punta a punta, cosa que no es verdad. Pero lo que sí es verdad es que nada puede *ser* si no está también determinado. Al contrario de lo que creía Lacan, el inconciente no es una máquina pero está determinado como inconciente. Tiene un modo de ser que le es propio y que no es ni el de un canguro ni el de un teorema topológico.

El inconciente está determinado en su modo de ser y en la índole de sus manifestaciones, pero no en el contenido de lo que en él se desarrolla. En lo que se desarrolla en él hay emergencia, surgimiento. Si queremos entender ese surgimiento estamos obligados a vincular como podamos sus manifestaciones con otra cosa, hasta encontrar el famoso "ombligo" y finalmente toda la historia del sujeto. Freud hablaba de una elección de la neurosis, pero como era un poco positivista también pensaba en factores constitucionales. Claro que dichos factores constitucionales son casi virtudes dormitivas. En verdad, se trata de la manera de ser del sujeto irreductible, inexplicable, de su capacidad para, de la necesidad de constituir un mundo propio y de hacerlo como neurótico, psicótico, perverso o como un "neurótico normal".

La dimensión conjuntista-identitaria, ensídica, está siempre presente, e incluso cuando se la transgrede a sabiendas y

con buenos resultados, encontramos también su utilización. Cuando para ridiculizar a Schelling, Hegel dice: "en la noche del absoluto todas las vacas son negras", frase espléndida que se hace eco de un dicho popular, ¿dónde está el lado impactante de la expresión? En que a conciencia y con mucha lógica usa términos y relaciones para lograr un resultado absurdo que sea lógico y tenga sentido. Por eso digo que ambas dimensiones, ensídica y poiética, son densas en todas partes, como se dice en topología: tan cerca como queramos de un elemento de una habrá un elemento de la otra. Inclusive en la locura esto es evidente.

Pregunta: Creo haber entendido que usted hacía enfrentar, hacía interactuar la mónada psíquica del infans omnipotente, vuelto hacia sí, con el proceso de socialización, duro o blando, que le impone al magma inconciente el hecho de ser aceptado en la sociedad y la cultura humanas. Sin duda eso es lo que usted llama "sublimación", y que entre otras cosas pasa por el lenguaje y las palabras. En ese caso, ¿qué quiere decir para usted proceso de autonomización? ¿Es válido en ambas escenas? ¿En la escena social, sería la revolución democrática o libertaria? ¿Y en la analítica la famosa liquidación de la transferencia?

C.C.: Usted habló de infans omnipotente, y es muy cierto. En ese aspecto debemos permitirnos corregir a Freud, que hablaba de omnipotencia imaginaria de la psique. Para empezar, la omnipotencia de la psique es real, efectiva. Ahora bien, esa misma omnipotencia es jaqueada por el cuerpo, pero sobre todo por los demás.

Librado a sí mismo, el recién nacido muere, o en el mejor de los casos se convierte en niño lobo y pierde irremisiblemente la capacidad de ser verdaderamente humano. La socialización es constitutiva del ser humano. Eso que en teoría política, filosófica y económica, llamamos estúpidamente "individuo" –oponiéndolo a sociedad– no es otra cosa que sociedad. Sucesivas capas de socialización, por usar esa imagen, se aglomeran alrededor del núcleo monádico en una forma por

demás extraña. No como depósito de iones metálicos en un polo. Es algo complejo, contradictorio, conflictivo. Freud tenía imágenes muy bellas. Habla de conglomerados y brechas, piedras volcánicas o trozos duros capturados en torrentes de lava que se solidifican. Y esa misma lava por momentos vuelve a llevar hasta la superficie, como vemos a diario en nuestra vida y en la clínica, elementos del magma más profundo.

Esa socialización más o menos blanda en realidad es muy violenta. Significa que la psique debe renunciar a la omnipotencia, a ser el centro o la totalidad del mundo. Cosa a la cual –seamos sinceros– nunca renunciamos ni podemos renunciar. Soy siempre el origen de las coordenadas. Aquí y ahora parten de mí los ejes x, y, z y t. Empalmar esos ejes con los de otros observadores es toda una tarea.

El infans necesita dejar de creer que el pecho es un objeto de su pertenencia, que la madre está a su disposición y que forma con ella una pareja excluyente, y también necesita reconocer que la madre (y ése es el gran aporte de Lacan a la restitución de la significación del complejo de Edipo en Freud) *desea a otro*. Hay una relación entre dos personas de la que estoy y estaré siempre excluido, y si no lo acepto nunca voy a ser un individuo socializado.

Pero ni siquiera eso basta. Cuando Freud abordaba el problema del complejo de Edipo era siempre desde un ángulo exclusivamente psicogenético. Pero en *Tótem y Tabú* se ve que percibió pronto la dimensión sociogenética del asunto. La ceguera sociológica de los analistas se observa en que cuando leen el mito de *Tótem y Tabú* no ven más que el asesinato del padre e ignoran el juramento fraterno de renunciar a la omnipotencia, no matar al otro, no pretender, cada uno para sí, a todas las mujeres de la fratria. En el mito freudiano, un sustituto del padre muerto es el núcleo de la institución: el tótem. Es perfectamente lícito concebir una unidad familiar patógena y parcialmente instituida en la historia, es decir, ésa que algunas veces fue llamada familia ciclópea. Una de las raras veces en que Aristóteles es poco riguroso en su expresión es cuando, al hablar de las ciudades griegas, dice que sólo

en Lacedemonia el legislador creyó tener que imponer reglas para la educación de los niños y las ocupaciones de los ciudadanos. En todas las demás, el legislador dejaría a los padres (varones) manejar a su gusto a esposas e hijos. Eso es falso. En el régimen de los cíclopes en la *Odisea*, donde no hay leyes ni asambleas, cada varón puede matar a mujer e hijos, comérselos y hacer con ellos lo que quiera. Es el régimen previo al asesinato del padre en *Tótem y Tabú*. Pero en la ciudades griegas, como en cualquier otra ciudad, el poder del padre –por grande que sea en el *oikos*, la familia, la casa– está limitado por el de los otros padres, y no sólo por una ley impersonal. El padre remite a una colectividad instituida por medio de la ley, y es una colectividad viva la que limite su poder. Si no, el hijo sería o bien el eterno esclavo del padre, o bien un enemigo amasado en un odio inextinguible. La filiación se asume asimilando la limitación del padre, asimilando que un padre sea uno en medio de otros padres. Y que hay algo, la colectividad y su institución, que es más general y lo sobrepasa. Ahí también (al hablar de lo simbólico y la ley) Lacan confundió las cosas al abstraerse de cualquier colectividad viva y concreta.

En todo esto es capital el concepto de sublimación. La sublimación es renunciar al mero placer de órgano, renunciar incluso al mero placer de la representación privada para investir objetos que tienen sólo existencia y valor social. Hay que terminar con la posición aberrante de algunos psicoanalistas para quienes sólo los pintores subliman, porque en lugar de manipular excrementos manejan colores. A partir del momento en que hablamos, en lugar de chuparnos el dedo o la lengua estamos sublimando, porque investimos una actividad social, un objeto creado por la sociedad, instituido y valorado por ella. Lo mismo pasa con el trabajo, sin prejuzgar acerca de su índole, si es o no alienante, etc.; se trata siempre de una actividad sublimada.

Pero hay que distinguir dos aspectos en la sublimación. Uno es puramente descriptivo. En toda sociedad humana hay sublimación. Despojémonos de las estupideces ambiente, no hay sublimación sólo cuando los atenienses construyen el

Partenón, o los parisinos Notre Dame. La hay también cuando los atenienses masacran a los melianos, pues los masacran por razones políticas. Es un crimen monstruoso, sin duda una de las razones de la caída de la democracia ateniense, pero es una actividad sublimada: no procura placer de órgano. Hay sublimación obrando en un campo de concentración. Quizás haya habido sádicos entre los SS que conducían a los prisioneros a las cámaras de gas. Pero tengo mis dudas, ya que de haber sido verdaderos sádicos habrían preferido mantenerlos vivos, torturarlos, destriparlos y no sé cuántas cosas más, antes que ejecutarlos de manera abstracta. Esa es una actividad sublimada. Puede que vaya acompañada de representaciones de otra especie, quién sabe... Nadie psicoanalizó a gente de ésa como para saber de qué representación se trataba.

Pregunta: Podemos suponer representaciones...

C.C.: Forzosamente hay... forzosamente hay representaciones placenteras; también hay representaciones placenteras cuando hago filosofía o música. Y a veces no tanto. La cuestión no está ahí. Quiero decir que la actividad no se agota en ese placer subjetivo que inviste un objeto socialmente creado y valorado, aun cuando sea un objeto criminal. El Holocausto molesta. Pero los aztecas realizaban sacrificios humanos y el sacerdote oficiante no eyaculaba cuando sacrificaba a sus víctimas, sencillamente estaba cumpliendo con un rito. Y toda la nación azteca consideraba absolutamente esencial –para el orden del mundo, para que los dioses siguieran existiendo y el sol girara alrededor de la tierra– que esas víctimas fueran sacrificadas.

Sin embargo, no podemos dejar de tomar otro punto de vista sobre la sublimación, que es un juicio de valor. No podemos dejarlo de lado en el análisis. Tenemos otro objetivo, la autonomía, que también es un objetivo social, un tipo peculiar de sublimación. En los fines del análisis, y también en los fines de la política, la sublimación de un orden diferente que en estos se juega, implica el reconocimiento de que debo ser

autónomo, que no debo reprimir el conocimiento de mi inconciente, sino filtrar todo aquello que desde mis deseos y pulsiones pueda pasar a la expresión o el acto. Los demás no son meros objetos o instrumentos de mi deseo, también ellos deben acceder a su autonomía. Un fin de análisis bien entendido va más allá de liquidar la transferencia, va justamente a instaurar una nueva instancia de la subjetividad: una subjetividad reflexiva y deliberante, apta mal o bien para establecer otra relación con ese inconciente que está en su fundamento. No se trata de una relación de eliminación. El "donde ella estaba, yo debo advenir" freudiano es insuficiente. Incluso está mal concebido: después se verá que Freud lo pensaba como el desecamiento del Zuiderse, el desecamiento de un pantano hediondo para plantarle tulipanes. No se trata de desecar el inconciente, que por otra parte no se podría, y que sería suicida pues precisamente todo surge de él. Se trata de no ser esclavo del inconciente, es decir de contener el pasaje a la expresión o al acto teniendo conciencia de las pulsiones y los deseos que nos mueven. Esa subjetividad es la que puede ser autónoma y esa misma relación es la autonomía.

Esto debe ser parte también del proyecto político. El proyecto político apunta a crear una sociedad autónoma, es decir una sociedad que tenga con sus instituciones una relación distinta de la tradicional, la relación heterónoma. Quiere decir que la sociedad plantea sus instituciones sabiendo que lo hace, por lo tanto que puede revocarlas y que el espíritu de esas instituciones debe ser la creación de individuos autónomos.

Una palabra más sobre la ceguera sociológica y política de los psicoanalistas y la ceguera psicoanalítica de sociólogos y filósofos. Filósofos, sociólogos, politólogos y todos los demás siguen hablando hoy todavía de "individuo humano" como si lo hubiera. No hay "individuo humano", hay una psique socializada, y en el resultado final de esa socialización casi no hay nada individual en el verdadero sentido del término. Cuanto más heterónoma es la sociedad menos de individual hay. La verdadera individuación empieza cuando las sociedades emprenden un movimiento hacia la autonomía. No se puede

distinguir entre dos alfareros folklóricos, ni tampoco entre un escultor egipcio de la dinastía XVIII y otro de la XX, a menos de ser egiptólogo. Pero quien conozca algo de griego no confundirá un verso de Safo con uno de Arquíloco. Estamos en el año 700 a.C., son los comienzos de la poesía griega culta y ambas personas escriben de manera completamente distinta. Así como es imposible confundir a Bach con Haendel, dos alemanes que escribían música contrapúntica en la misma época. Puede que dudemos en uno o dos fragmentos, pero en su esencia la creación de cada uno es perfectamente reconocible. Se trata de individuos individuados, no de ejemplares de una tribu o una nación. Pero para crear individuos individuados hace falta una sociedad individuante. Las sociedades heterónomas y tradicionales no son individuantes, sino uniformizantes y colectivizantes. Respecto de la ceguera sociológica de los psicoanalistas, creo haber hablado a propósito de Lacan. Toman en bloque la institución de la sociedad dada como siendo la "realidad" y "la Ley", haciendo de ella algo irrompible, inmutable e intransformable, cuando en realidad se trata de instituciones sociales.

Pregunta: De todos modos podemos darles el crédito de que lo hacen cuando los pacientes hablan.

C.C.: Absolutamente de acuerdo. Eso es otra cosa. Pero la única "realidad" es la realidad social. En esto hay una cascada de malentendidos. Cuando en psicoanálisis se habla de "principio de realidad", ¿de qué realidad se trata? Jamás he visto a un loco que por loco que esté no sepa que el fuego quema, o que si se cae de un quinto piso se va a matar. Si se tira es porque sabe que se va a matar. La realidad de la que no quiere saber nada es la social, las relaciones de filiación, la relación con los objetos de deseo. La realidad es la realidad social, cuyo único privilegio es pragmático. La actitud que debería tener un analista, en caso de hablar de ella, no sería decirle al paciente: "Tiene que aceptarlo, es la realidad", sino: "Esa es la realidad instituida hoy. De nada le sirve darse la cabeza contra la

pared creyendo que va a poder moverla. Si quiere cambiar de lugar la pared va a tener que arreglárselas de otra manera. Pero mientras tanto tiene que saber que la pared está ahí y que golpearse la cabeza duele".

Pregunta: Esto me da pie para la quinta pregunta. ¿Su enfoque histórico-social del estado del sujeto lo conduce a hipótesis teórico-prácticas en los ámbitos del análisis y la política? ¿Eso puede tener incidencias formales, prácticas, "técnicas" sobre la manera de analizar, pero también sobre la de unirse, organizarse o luchar? Más precisamente: ¿piensa que las prácticas "militantes" y los modos de organización deben tomar nuevo curso, nuevo estilo? ¿Cómo vería usted esa revolución dentro de la revolución?

C.C.: En primer lugar hay incidencias teóricas. A mis ojos, hay una nueva manera de ver el fin de análisis en los dos sentidos de la palabra fin. Lo mismo ocurre con el fin –no en ambos sentidos, sino en el de objetivo– de la política. Nunca habrá fin de la política en el sentido de terminación, como tampoco del análisis. El fin de análisis es la capacidad del sujeto para autoanalizarse de ahí en adelante. En el caso de la política no se puede hablar de fin, ya que siempre habrá debates sobre los objetivos colectivos comunes, y siempre habrá problemas de institución. No se trata de establecer de una vez por todas la sociedad perfecta.

Esas incidencias son claras y justamente se entienden como la abolición, en el campo de la *praxis*, de la distinción entre fin y medio. Bastaría con enunciar la cosa para ver cuánto tiene de absurda. No puede hacerse autónomo a alguien con medios heterónomos.

La autonomía es al mismo tiempo la meta buscada y algo cuya presencia virtual, digamos, debe suponerse al comienzo de un análisis o un movimiento político. Esa presencia virtual es la voluntad de autonomía, la voluntad de ser libre, libre de sufrimiento en el caso del análisis, o libre a secas en el caso de la sociedad. Todos los dispositivos deben afinarse con esa

orientación y ya forman parte del objetivo. En el caso del análisis, no pienso que la libre asociación sea un medio. El paciente en condiciones de asociar libremente ya ha dado un paso enorme; ha hecho caer gran parte de un muro de censuras y defensas. Por supuesto que es insuficiente, pero ya forma parte de los fines buscados. Cuando, en lugar de pedirle al sindicato, la patronal o el gobierno que hagan algo por ella, la gente que quiere luchar se organiza por sí misma, aunque sea para hablar de lo que hay que hacer, encontramos el mismo movimiento. Ya hay cierta autonomía embrionaria que se realiza y que es condición de su propio desarrollo posterior, si es que logra desarrollarse. Pues todo puede fracasar. La única garantía que tenemos es que vamos a morir.

Esas implicaciones, claras en cuanto a sus principios, son mucho más difíciles de traducir a la realidad, al terreno práctico, en el sentido estricto del "modo de actuar". En el caso del análisis cabe preguntarse acerca del dispositivo clásico que usamos. Creo que se lo puede justificar incluso desde el punto de vista donde me ubiqué recién. Las conocidas reglas del dispositivo: la posición acostada, esa orden paradójica consistente en decirle al paciente que no se controle y diga todo lo que le venga en mente, la regularidad de las sesiones y su duración fija, indispensable como contrapeso al enorme poder imaginario y real del analista en el análisis, esas autolimitaciones contractuales de forma (y que como lamentablemente sabemos el analista puede transgredir en función de su poder dentro de la situación analítica) están ahí en interés del paciente y la cura y deben ser absolutamente respetadas porque no son simples medios. Son pasos hacia la liberación del paciente. Todo esto incide de manera considerable en la totalidad del proceso analítico propiamente dicho, en el trabajo de interpretación. La regla de oro de la interpretación es que debe facilitarle al paciente el recorrido posterior, no cerrar las cosas, bloquearlas o dar falsas respuestas definitivas, sino mantener abierto el proceso ampliando las capacidades del paciente para que pueda continuarlo y profundizarlo.

Es cierto, y es algo que se plantea, que a menudo nos decepciona la duración relativamente larga del proceso analítico, que a veces no aporta los resultados esperados. Confieso que no tengo nada que proponer al respecto. Ninguno de los intentos que se hicieron por modificarla –y que se remontan a los tiempos de Ferenczi, si no antes– dejó nada valioso. Las más de las veces se limitaron a intensificar la alienación transferencial del paciente. Todas las modificaciones imaginadas iban en el sentido de una cada vez más creciente intervención del analista. Y lo digo pese a ser, de entre quienes hoy ejercen, uno de los más intervencionistas, no porque ordene, aconseje o prohíba, sino porque son rarísimas las sesiones en que me quedo silencioso.

Pregunta: ¿Esas intervenciones son siempre de orden interpretativo?

C.C.: Casi siempre son como índices o avances de una interpretación. Parten del principio de que el paciente no puede medir la extensión de su construcción fantasmática si en un momento u otro no se le opone algo que no lo es. Dejar que lo descubra solo podría llevar fácilmente sesenta años... No hablo de psicóticos, sino de buenos neuróticos y buenas neuróticas. Hay momentos en los que una de las funciones del analista consiste en hacer aparecer el fantasma en tanto que fantasma.

En cuanto a lo político, son muy profundas las repercusiones sobre el contenido. Las formulaciones que intenté dar en textos como por ejemplo "Poder, política y autonomía", en *El mundo fragmentado* muestran a las claras que todo el contenido de la política y la actividad política misma pueden y deben ser reconsiderados a partir de una idea, de un objetivo de autonomía cuya inspiración es a todas luces doble, a la vez psicoanalítica e histórico-política. Autonomía social e individual quiere decir: hacemos nuestras leyes, la colectividad es efectivamente soberana y los individuos efectivamente libres e iguales en cuanto a su participación en el poder. En los

papeles es fácil detallar las consecuencias institucionales de lo que acabo de decir. Una sociedad autónoma quiere decir una sociedad donde la reflexividad colectiva alcanzó su grado máximo. La democracia es el régimen de la reflexividad, el régimen donde se reflexiona y decide en común qué se va a hacer, se trate de la ley o de emprendimientos colectivos. Pero también se reflexiona en otro sentido. Es posible volver sobre lo que se ha dicho, pensado y decidido para revisarlo y modificarlo. A partir del momento en que esto se plantea, las implicaciones institucionales se desarrollarán con cierta facilidad. Por ejemplo, los derechos democráticos que hoy todavía siguen siendo muy parciales. Ahora bien, las medidas necesarias para que esos derechos superen su carácter parcial implican cambios en el plano económico, la organización de la producción, la orientación de la vida, etc. Todo esto se desprende de la discusión de los objetivos políticos y las instituciones.

Un problema mucho más difícil, dado que vivimos en una sociedad en gran parte heterónoma y los individuos son lo que son, es el que usted plantea sobre las maneras de organizarse y los modos de luchar. Es fácil decir, y debemos decir, que hay que salir de la envoltura mortífera de la tradición organizacional, no sólo del "centralismo democrático" sino de todo aquello que en las organizaciones tradicionales alimentaba la tendencia a la burocratización y la jerarquía. También hay que decir que tenemos que inventar nuevos modos de estar juntos, discutir en conjunto y decidir en conjunto dentro de una organización política. Está claro a partir de qué deberíamos poder definir esos modos y qué debe inspirarlos. Pero cuando queremos pasar a la realización chocamos con una patología siempre resurgente de los grupos en la sociedad capitalista contemporánea que demuestra ser muy difícil de superar. Todo lo cual requeriría una nueva discusión casi tan larga como ésta.



LA CONSTRUCCIÓN DEL MUNDO EN LA PSICOSIS*

La necesidad de darle a esta ponencia un título breve la hace aparecer como una expresión megalomaníaca. Habría sido mucho más apropiado, aunque mucho menos elegante, titularla *Fragmentos de consideraciones preliminares acerca de algunos aspectos de ciertas cuestiones pertinentes para una reflexión sobre el problema de la construcción del mundo en la psicosis, sobre todo con referencia a la obra de Piera Aulagnier.* En especial porque, en una actitud que Piera y yo compartimos siempre, gran parte de lo que tengo para decir se situará en una dimensión interrogativa.

Interrogación que voy a abordar río arriba. ¿Cómo sabemos que la psicosis es un fenómeno psíquico (siendo como son de engañosos los nombres) y no por ejemplo orgánico? ¿Por qué situarla en el campo psicoanalítico? El primer interrogante se justifica en razón de la inmemorial controversia acerca de las relaciones entre cuerpo y alma, controversia que vuelve con fuerza en estos últimos años a partir de los psicotrópicos, las neurociencias, etc. La segunda lo es si recordamos que Freud no dudaba del carácter psíquico de la psicosis, pero consideraba inanalizables a los psicóticos.

¿Por qué la psicosis no sería como la epilepsia o el mal de Alzheimer? No basta con responder que en estos dos casos se

* Ponencia presentada durante la Jornada de estudios sobre "Piera Aulagnier y la psicosis" el 3 de octubre de 1992, organizada por la Escuela de propedéutica al conocimiento del inconciente. Publicada en *Psychanalyse à l'université*, 1992, vol. 18, Nº 71, pp. 41-54.

observan alteraciones del tejido nervioso. En primer lugar porque la objeción es previsible: *todavía* no se habrían encontrado las lesiones tisulares (la molécula, el gene, o los errores de conexión) responsables de la psicosis. Recuerdo que ya en 1925 el propio Freud escribía que al descubrimiento de las "materias hipotéticas" que serían determinantes de la neurosis "...no conduce por el momento (*vorläufig noch*) ninguna vía" ("Resistencias al psicoanálisis", *G.W.* XIV, 101). Y que en 1927 escribía que "... se puede entrever el día en que se abran nuevos caminos... que lleven desde la biología orgánica y su quimismo a los fenómenos de la neurosis. Ese día parece todavía lejano..." ("El Análisis profano", *loc. cit.*, 264).

Luego, porque son indudables la interacción e interdependencia entre psique y sistema nervioso central, e incluso con el soma en general (psicotrópicos, alucinógenos, alcohol, electroshock, etc.). Las fronteras entre ambos terrenos y sus modos de interacción siguen siéndonos totalmente desconocidos. La respuesta a esta dificultad ya fue dada por el propio Freud a propósito de sueños y síntomas neuróticos. Respuesta que se desprende de una decisión no sólo "metodológica" o "epistemológica", sino propiamente filosófica y sobre todo ontológica. Freud decidió que sueños y síntomas tienen un sentido. Una relación directa entre vida psíquica y sistema nervioso, escribirá en 1939, "por más que existiera, en el mejor de los casos no brindaría más que una localización precisa de los procesos de conciencia, y no contribuiría en nada a su *comprensión*" (*Compendio de psicoanálisis, G. W.* XVII, 67, el destacado es mío). Esos fenómenos obedecen a una causalidad psíquica –mejor aún, dependen de una codeterminación, o están condicionados por procesos esencialmente psíquicos ("Resistencias...", *loc. cit.*, 101-103). ¿Por qué llamar ontológica a esta decisión? Porque concierne al estatuto y modo de ser de sueños y síntomas: ambos pertenecen al mundo del *sentido*.

El asunto es saber si puede decirse lo mismo de la psicosis. Es decir si la psicosis, o al menos alguna de sus formas –y como Piera sólo me referiré a esquizofrenia y paranoia– es un amontonamiento de escorias y desechos del funcionamiento psíquico, o

sencillamente un modo deficiente de éste con respecto al denominado funcionamiento normal; o si, en cambio, y por extraño que pueda parecer, la psicosis pertenece al mundo del sentido. Sabemos que Freud tomó esta última decisión acerca de la psicosis paranoica desde los años de su correspondencia con Fliess.

Decir que la psicosis forma parte del campo psicoanalítico es decir que los fenómenos psicóticos tienen sentido, y por ende ponerse ante la formidable obligación de atribuirle sentido al delirio que signa a la "alienación", al *extrañamiento*, a la separación del mundo común del sentido. Es también colocarse en la obligación de producir la causalidad, o codeterminación psíquica, de dichos fenómenos. Desde ya diré que en el mejor de los casos ninguna de estas dos obligaciones se cumplirá a la perfección. No porque la psicosis no perteneciera al mundo del sentido, sino porque en esos dos aspectos, a saber el contenido del delirio y su "función", o sea su causación, nos topamos con *creaciones* psíquicas mucho más excentradas que el sueño o el síntoma neurótico con relación al mundo común.

El valor del trabajo de Piera sobre la psicosis es correlativo de una decisión análoga, a su vez dependiente de una actitud más general de su parte, como lo demuestran los títulos de sus libros. *La Violencia de la interpretación*[a] –interpretar es partir de un "texto" que tiene sentido para llegar a otro que también lo tenga– o bien *Un intérprete en busca de sentido*[b] (*de* sentido, y no *del* sentido). La decisión es entonces: a) que los fenómenos psicóticos tienen un sentido; b) que ese sentido no es *reducido* (término sobre el que volveré); y c) que la psicosis puede y debe ser elucidada psicoanalíticamente, bajo pena de deterioro del psicoanálisis. Como ella misma dijo (1975-76) durante un seminario en Sainte Anne (que cité en *Las Encrucijadas del laberinto*):[c] "Si no entendemos la psicosis

(a) París, PUF, 1975.
(b) París, Ramsay, 1986.
(c) París, Le Seuil, 1978.

quiere decir que no entendemos algo esencial del funcionamiento psíquico en general".

Recuerdo, al respecto, algunas de las formulaciones de Piera en *La Violencia de la interpretación*. La idea de que la psicosis mostrara al inconsciente en toda su transparencia, dice, que proviniera de una no-progresión, regresión o repetición de una "primera fase de la actividad psíquica" es un mito tan falso como resistente (y sin duda se debe incluir aquí la "forclusión del Nombre del Padre"). El delirio nos entrega "producciones psíquicas altamente elaboradas". Hay cierto *plus* del que da testimonio la *creación* psicótica (son sus palabras), un "prodigioso trabajo de reinterpretación" operado por la psicosis, nos dice. Reinterpretación, producciones psíquicas altamente elaboradas, *plus* de creación psicótica: todo ello equivale a caracterizar a la psicosis por la creación, a partir de un "sinsentido" primero para el sujeto, de un sentido para él que es sinsentido para los demás. Y en efecto, prosigue Piera, su construcción "privilegia voluntariamente... la relación del *Je* con el registro de la significación".

Todo lo cual equivale a decir que en la psicosis hay construcción, o mejor dicho: creación de un mundo con sentido para el sujeto (pero no para los demás). En este punto hay que estar atento y aclarar de qué sentido se trata y cómo se entiende esa palabra. Porque también hay un sentido "orgánico". Los fenómenos y procesos orgánicos tienen un sentido, pues traducen relaciones ordenadas, funcionales, finalizadas y categorizantes. Están dominados por una ultra compleja matriz de relaciones de equivalencia, orden y vecindad. Manifiestan una combinatoria jerárquica integradora y funcional. Operan según modalidades que combinan causalidad y finalidad, "conocimiento" y "acción", la relación del "si [tal cosa], entonces [tal otra]". Mediante ese conjunto de operaciones y relaciones creadoras de sentido para él, el viviente se crea en cada oportunidad un mundo propio para sí y "con sentido" para él. Pero aquí, y hasta donde sabemos, "tener sentido" quiere decir lisa y llanamente: corresponder a la finalidad biológica que permite funcionar

(conservarse y reproducirse) eventualmente con un "placer" a su vez esencialmente funcional.

Para lograr una demarcación debemos plantear que el sentido de los fenómenos psíquicos es esencialmente no funcional, está más allá de la funcionalidad biológica y puede llegar hasta a inducir la destrucción de dicha funcionalidad. De ello la vida humana, tanto individual como colectiva, nos ofrece una demostración masiva y repetida.

Desde luego, en el humano lo psíquico y lo orgánico (o el apuntalamiento de lo primero en lo segundo) están tan intricados que resulta difícil separar ambas dimensiones. Pero no podemos entender los fenómenos psíquicos a partir de categorías "funcionales", como son el principio de realidad o incluso el de placer, si por placer entendemos placer de órgano. En el humano, el placer es esencialmente placer de representación, placer desfuncionalizado; pero incluso ese placer de representación cede el paso ante la necesidad de *dar sentido*,* incluso al precio de un inmenso displacer psíquico (y somático) cuya forma extrema es visible sobre todo en la psicosis. Ese dar sentido debe entenderse como instauración de cierta coherencia representativa, aun en detrimento de lo orgánico, en detrimento hasta del placer representativo, y en la psicosis en detrimento de la coherencia con la representación de los demás, con esas significaciones sociales que Piera llama "el discurso del conjunto". El enigma que aquí no podemos discutir radica en que, como lo indica la posibilidad de divergencia radical con la representación de los demás (la social), los postulados mismos con que se juzga esa coherencia son o pueden ser *creados* por el sujeto, sin lo cual no habría psicosis (ni tampoco, desde otro punto de vista, alteridad de las diferentes instituciones de la sociedad e historia).

* Nota del revisor técnico: se traduce la expresión francesa "faire sens" como "dar sentido". Conviene indicar que la expresión francesa es más impersonal, cercana a la expresión castellana hacer (que algo) "tenga sentido". La participación del sujeto que implica no es la de la interpretación.

Quedaría por examinar otra línea de defensa "antipsicoanalítica" concerniente a la psicosis: los fenómenos psicóticos tendrían un sentido que en razón de alteraciones o déficits orgánicos está reducido, retraído. No pienso tanto en los organicistas, sino en alguien tan importante como Kurt Goldstein en *La Estructura del organismo*.[d] Frente a dichos "déficits" (sobre todo orgánicos) primero hay reconstitución de un mundo "sensato" para el sujeto con reducción del campo y de la riqueza de su organización. En los grados más altos de destrucción orgánica está lo que Goldstein llama reacción catastrófica, es decir derrumbe a la vez del funcionamiento y de la tentativa de dar sentido, sea cual fuere la acepción que se le dé al término.

No se puede rechazar así nomás esa óptica, que me parece correcta en algunos casos (con independencia de la cuestión de su fundamento o condicionamiento orgánico). Es cierto que hay reacciones psíquicas de "estrechamiento" que pueden llegar muy lejos (como ocurre en casos extremos de neurosis obsesiva), como también reacciones psíquicas catastróficas. La diferencia con los fenómenos psicóticos no siempre es tan clara. Aquí es donde se manifiestan la importancia y pertinencia del criterio planteado por Piera en *La Violencia...*: la psicosis que en esencia más nos importa desde el punto de vista psicoanalítico es aquella donde hay creación delirante. En mis propios términos, aquella donde hay construcción y creación de un mundo propio, que en su esencia no es reducción, mutilación ni suma de despojos del mundo común, sino alteración de algunos de sus principios organizadores y desaparición o evanescencia del *anhelo* de participar en él.

Ante todo, el sujeto debe crear un cierto sentido para él mismo. En la concepción de Piera, que supongo conocida por la mayoría de los lectores, su actividad representativa parte de un fondo primero que ella llama pictograma, imagen fundamental

(d) París, Gallimard, 1951.

para el sujeto y matriz de todo aquello que posteriormente pueda estar dotado de sentido. La puesta en sentido se hará luego a través de la producción de fantasías. Y por último, en un tercer estrato, el sujeto debe crear sentido mediante pensamientos, pensamientos del Yo (*Je*). Pero lo que tiene sentido en los pensamientos del sujeto debe también tenerlo para el "conjunto", es decir para la sociedad. Para los pensamientos del Yo (*Je*), validez quiere decir sobre todo conformidad o coherencia con el discurso del conjunto. En el límite de este enunciado surgen preguntas (por ejemplo, qué pasó con Galileo) referidas a sociedades muy particulares que aquí no podemos discutir. Pero decir que la validez del discurso del sujeto significa de hecho su conformidad con el discurso social implica, dada la existencia de tantas sociedades distintas, que en *nuestro dominio* no cabe plantear la validez del discurso social. En otras palabras, la institución de la sociedad es esencialmente arbitraria, y Piera admite de manera explícita la relatividad social de la psicosis, sobre todo en lo que hace a la nominación de parentescos.

En este punto hay que insistir. Para Freud, la religión –piedra angular de casi todos los edificios sociales conocidos– es una ilusión, y según él la define la ilusión es un error investido de afecto. Definición absolutamente insuficiente, ya que ese "error" viene de algún lado, va hacia algún lado y obedece justamente a la búsqueda de sentido. "Error" que por tanto tiempo como "se sostenga" va a cumplir ese papel y operar la *Sinngebung*, o mejor dicho la *Sinnschöpfung* necesaria para la vida de la sociedad. Definición sin embargo satisfactoria para nuestros fines, ya que es obvio que se trata de un "error" colectivo e instituido, y de un afecto que recorre y moviliza a la colectividad toda. Por eso la Inmaculada Concepción, objeto de firme creencia en una sociedad cristiana cuando se refiere a Cristo, se considerará un pensamiento delirante (en ésa y en cualquier otra sociedad) si se trata del propio sujeto.

Por eso la psicosis es conflicto o no-coherencia esencial entre lo que tiene sentido para el pensamiento de un sujeto y lo que tiene sentido para el "conjunto". De admitirse esta

definición, la psicosis tiene que ver sobre todo con el Yo (*Je*). Es la creación de pensamientos delirantes, pensamientos que contradicen el discurso del conjunto, es decir las significaciones sociales, o no son coherentes con él –*pero* que sí tienen sentido *para* su sujeto, por más que la mayoría de las veces sean fuente de padecimiento para él y estén en conflicto no sólo con lo que piensan los demás, sino con lo que el sujeto *sabe* que tiene sentido para ellos. En el alma del psicótico siempre hay un costado que mira al resto sabiendo que lo que tiene sentido para él no lo tiene para las demás personas (cf. Perceval).

De admitirlo surgirán tres grandes preguntas:

-¿Por qué en determinados sujetos se da una evolución conducente a la psicosis?

-¿Qué podemos decir, en general y de general, acerca del contenido del discurso delirante?

-Por último, pregunta imposible, ¿qué podemos decir del tratamiento psicoanalítico de la psicosis?

Voy a hacer algunas observaciones sobre la tercera y la primera de ellas antes de llegar a mi tema, el contenido del delirio, es decir la construcción del mundo en la psicosis.

Las tres tareas que a mi criterio enfrenta el tratamiento psicoanalítico de la psicosis son las siguientes:

1) Superar la radicalidad del conflicto entre el discurso delirante y el discurso común, abrirle una brecha al aislamiento psicótico (ese "reino despiadado del convencimiento solitario", como tan bien lo definió Maurice Dayan en el prólogo de *Un intérprete en busca de sentido*) escuchando el discurso del psicótico e intentando crear junto con él un interlenguaje.

2) Mostrar en ese conflicto y en la construcción delirante la fuente del sufrimiento. Tarea en la que se choca, sin duda mucho más que en la neurosis, con una "economía del sufrimiento" y sus relaciones con un masoquismo esencial.

3) Mostrar que el mundo puede tener sentido *de otro modo.*

4) Dar sentido al sinsentido (para el "conjunto") de la historia del psicótico, *cosa que choca con el hecho de que en cierto*

modo esa historia no tiene sentido. Y no sólo porque en última instancia *nada* tiene sentido (cosa muy cierta), sino porque el surgimiento y contenido de la construcción delirante son contingentes *y* contienen un componente de *creación*, y por eso el terapeuta y el psicótico tendrían que aceptar ese terrible *así es, así fue*.

En otras palabras, tendría que haber una especie de teoría general de la psicosis que pudiera rendir cuenta y "dar sentido" a historias singulares –cosa que es casi una contradicción en sus términos. Es cierto que esa misma contradicción está presente en la neurosis, aunque sin por eso serle tan fuertemente redhibitoria. Quizá porque en la neurosis la interpretación remite a deseos ya elaborados de ése u otro modo en el marco de la humana condición –como por ejemplo el Edipo–. A un neurótico podemos decirle o darle a entender: es "normal" que usted haya deseado a su padre o a su madre; es "normal" que bajo diferentes máscaras o figuras usted continúe haciéndolo y es "normal" que usted renuncie a la satisfacción directa de este deseo mediante objetos substitutos. Pero es mucho más difícil hacerle aceptar a un psicótico la idea de que está o estuvo loco porque la madre lo odiaba (como a ella la odió su propia madre y así sucesivamente) –o porque *él mismo* la había construido así–. Puede que funcione, pero el paciente tendría pleno derecho de contestar que a él todo eso le importa un bledo.

Esto me lleva al primer punto, es decir al origen de la psicosis –tal vez la parte más importante del trabajo de Piera sobre el tema– a propósito del que quiero manifestar mis propios interrogantes. Por un lado, interrogantes teóricos: según Piera, el pensamiento delirante apunta sobre todo a responder a la pregunta acerca del origen (*La Violencia...*) y comporta un carácter "psíquicamente hereditario". El tema del origen es siempre el mito de la historia personal y colectiva, y no estoy seguro de que una fractura de ese mito sea condición necesaria o suficiente del advenimiento de la psicosis. Por otro lado, dificultades empíricas: he tenido y tengo pacientes en cuya historia pese a mis esfuerzos no logro encontrar huellas

de un discurso parental de odio, deseo de no-deseo, o deseo de muerte con respecto al hijo.

Lo que hoy me importa es el contenido del delirio, la construcción del mundo delirante, la creación de un mundo en ruptura con el mundo común.

El mundo siempre es mundo *para* un sujeto. Su construcción implica necesariamente construcción, por lo general implícita:

-de *sí mismo (soi)* como "psique" y, sobre todo, como cuerpo; y de los demás, comenzando por la construcción del otro por excelencia, el "portavoz": la madre. A esta construcción podemos llamarla *prosopológica*;

-de los "objetos", sus atributos y relaciones. Podemos llamarla construcción *pragmatológica* por involucrar a las cosas en su sentido más general, pero también la organización práctica sin la cual esas cosas no existirían, se harían polvo.

Importa señalar que en el caso general el discurso psicótico comparte la inmensa mayoría de las construcciones prosopológicas y pragmatológicas de la sociedad del psicótico. No hay negación de la realidad en general. El psicótico habla nuestra lengua, sabe qué es una mesa, sabe cómo tomar el subte. Sabe que el fuego quema y no se quema –o lo hace a propósito porque sabe que se va a quemar. El psicótico construye siempre en forma radicalmente distinta un terreno (negativamente) privilegiado del mundo común. En general, con relación a:

-su propio cuerpo, como cuerpo-sufrimiento y no cuerpo-placer;

-los afectos, más o menos devastados[e] y los deseos;

-el funcionamiento, evanescente, del fantaseo; delirio y alucinación remplazan a la fantasía en el sentido habitual transformado en más o menos imposible, aunque sin cumplir como es obvio la misma función;

(e) Generalmente pulverizados y masivamente remplazados por la angustia.

-por último, a ciertas relaciones y propiedades de los objetos (incluido su propio cuerpo) que devienen "delirantes".

¿Por qué en general la construcción delirante? ¿Por qué afecta con preferencia determinados puntos y no otros y de esa manera? ¿Qué nos permite diferenciar paranoia de esquizofrenia, no sólo en cuanto a su "origen" sino a su organización? ¿Por qué el delirio estalla o se instala en tal o cual momento y no en otro? Estas serían algunas de las preguntas a las que debería responder cualquier concepción teórica de la psicosis. Me limitaré a una pequeña parte a fin de mostrar, en correlación con el trabajo de Piera Aulagnier, una manera posible de comprender el mundo construido en y por la psicosis.

Cae de maduro que construcción del mundo y construcción del sujeto (de la propia imagen de sí mismo) son correlativas y homólogas por razones de esencia –así como lo son en el caso de la sociedad–. *Deben* corresponderse, pues si no ni una ni otra tendrían sentido. ¿Qué sentido tendría para el sujeto un mundo donde no hubiera lugar para él? ¿Y qué sentido podría tener el ser-sujeto del sujeto en un mundo sin sentido? Desde el punto de vista filosófico, ambos son función de la misma matriz de sentido. Pero ese mundo donde el sujeto tiene que ubicarse esencialmente y de entrada no es aquel de los bosques, océanos y estrellas, sino el mundo humano y social, tal como se le presenta *por delegación* a través de la pareja parental, y en primer lugar a través de la madre o quien haga las veces de ella, eso que Piera llama "el portavoz del conjunto", la embajada materna de la sociedad. Antes que nada el infans debe dotarse de sentido "a sí mismo" y darle sentido a todo lo que de pronto se le presenta como lo que tiene cerca, en contacto vital con su realidad tanto somática como psíquica. Aquí es donde interviene eso que Piera llama pictograma como primera imagen dotada de sentido y matriz de toda imagen.

La socialización psíquica es interiorización de las significaciones sociales imaginarias. Para que haya interiorización es necesario que el primer eslabón mediador de la interiorización de un modo u otro sea *investido* por el infans, e investido de

tal manera que él mismo pueda investirse. Por supuesto, siempre existe esa autoinvestidura que es condición de la vida misma. Pero lo importante son sus modalidades. Y aquí es donde empiezan las historias, en todos los sentidos de la palabra.

¿Por qué la construcción del discurso delirante es una actividad del Yo (*Je*)? Porque el Yo (*Je*) es el lugar (subjetivo) del lenguaje. Y el lenguaje es el portador explícito de toda la organización del mundo, la sociedad y su lógica. Lo propio de la psicosis es, si no la supresión, al menos la entrada en cortocircuito de la actividad de la fantasía. ¿Por qué? Porque el otro ha sido vivido ya sea como no deseante, ya sea como portador de un deseo insostenible de muerte del sujeto de odio. El sujeto queda en cortocircuito entre el Yo (*Je*) y el pictograma –y ese pictograma es centralmente un pictograma de *rechazo*. En ese sentido, para Piera Aulagnier todo proviene de ese descarrilamiento de la fantasía.

Este es un punto en el que yo criticaría a Piera. Como creaciones, delirio y alucinación manifiestan una extraordinaria actividad de la imaginación radical del sujeto, inseparable del fantaseo en su sentido más general.

Por otra parte, Piera habla casi siempre como si puesta en escena y puesta en sentido fueran separables; en mi opinión nunca lo son. Para el sujeto no hay imagen que no tenga un mínimo de sentido, ni sentido que no conlleve una imagen. El sentido tiene que estar apuntalado por una imagen –y por ende inscripto en las obras de la imaginación radical, que es fantasía en el sentido más general del término.

La contradicción puede superarse si se entiende que para Piera el fantasma es puesta en escena de un *deseo* en el sentido estricto de la palabra. Y ésa es la dimensión, no suprimida (pues en ese caso jamás podría reaparecer) sino desactivada por la psicosis.

Vamos a entender mejor esta problemática si la abordamos como sigue. Toda actividad psíquica humana se define y existe por y en un triple vector, es decir un vector que se despliega en tres espacios solidarios: el espacio de la representación, el del deseo y el del afecto. En la psicosis, el deseo es

remplazado por la categoría más general de la *intención* –categoría siempre presente en el viviente pues de otro modo no podría sobrevivir–. Hay borramiento y remplazo del deseo por una intención pura, seca, abstracta. Piera usa el término voluntad: voluntad sin deseo, mero querer (intención) que puede endilgársele a otro que no tiene encarnadura (ciertas voces, por ejemplo) y es *puro mandato* (positivo o negativo). ¿Por qué? Porque desde el principio el otro fue construido como *puro mandato*, orden fría, organización voluntarista –o porque en él el deseo le había dado cabida al puro y simple odio. Que se lo haya construido de esa manera porque de veras fue así, como Piera lo da a entender claramente, o porque el sujeto sólo podía sentirlo y construirlo en esa forma (como creo que puede muy bien ocurrir) es un tema que debe quedar abierto aquí.

Los efectos de esta construcción en el propio sujeto son la ausencia de deseo y afecto manifiesto. Los efectos en su relación con el mundo son igualmente devastadores. La obliteración de la dimensión deseante es condición de la *separación* que lleva a cabo el psicótico. Eso es lo que le impide entrar en intercambios con los demás, entrar en contacto con ellos –*comme to terms,* se diría en inglés–. El otro sin deseo es por fuerza el otro inexorable, comparable a una fuerza natural o una ley mecánico-burocrática. Si los demás y yo estamos construidos como deseantes, siempre será posible un acuerdo, un tratado. Porque a la vez habría posibilidad de identificación fantaseada con el deseo del otro, y de *do ut des*, de *quid pro quo*, de dependencia recíproca entre el sujeto y el otro.

Identificación fantaseada hay siempre, incluso en los casos más extremos de sadomasoquismo. Ambos sujetos están no sólo en todos los lugares de sus fantasías, sino que son la propia escena fantaseada, con una iluminación que oscila de uno a otro. Dependencia recíproca, psíquica y operacional: no hay masoquista sin sádico y viceversa. El deseo sádico excita al masoquista, el deseo masoquista excita al sádico. Conocemos a esos personajes sadianos que insisten en que sus víctimas *confiesen* placer. De paso digamos que esto echa luz sobre el

absurdo que entraña plantear al "deseo" como casi soberano y solipsista (Lacan: "el falo desea y el sujeto demanda"). Claro que hay que distinguir entre deseo y demanda, pero el deseo demanda en la medida que es dependiente. Como decía Piera, el deseo es también, y por sobre todo, deseo del deseo del otro, y en ese sentido *dependiente* del deseo del otro.

Pero en la psicosis el otro, personal o impersonal, es literalmente *implacable*: exige, prescribe, condena sin discusión, sin negociación, sin apelación posible –y la obediencia es esclavitud sin placer. El otro se convierte así en lo *separado* y lo *separador* –roles que finalmente cumplirá el propio sujeto psicótico.

A la pregunta de por qué está así construido, Piera responde: porque al sujeto psicótico se le ha hecho imposible la defensa mediante la causalidad fantaseada ("La filiación persecutoria", en *Un intérprete...* p. 326) que podría atribuir el sufrimiento del sujeto a algún deseo del otro, ubicándolo de ese modo en posición masoquista "normal", si así puede decirse.

Creo que por esta vía también podemos entender otro rasgo impresionante, si no de toda psicosis, al menos de buen número de casos: la obliteración de la diferencia entre lo natural (físico) y lo humano. Al contrario de lo que se ofrece a una mirada superficial, en la psicosis no se trata de animismo generalizado, sino más bien de cosismo generalizado, como se ve en la esquizofrenia y también, aunque con menos nitidez, en la paranoia. Cosismo que al mismo tiempo es condición y componente de la separación y exclusión del psicótico. Los demás humanos, o los objetos persecutorios, no están verdaderamente animados, son entidades rígidas definidas por los mandatos que emanan de ellas y por la simple voluntad de perjudicar y hacer sufrir al sujeto. En "La filiación persecutoria" (p. 327), Piera habla de la "burocracia de un poder anónimo o de 'odiantes' ". Yo diría de malvivientes y malhechores. De ahí la extraña sexualidad, o más bien la extraña actividad sexual de los psicóticos, la helada facilidad del esquizofrénico, la ausencia tórrida del paranoico. El otro, el compañero no es

"objeto" –en el sentido setentista de "mujer-objeto"– sino cosa sexual, así como la comida no es alimento sabroso o desabrido, provisto de cualidades creadoras de placer, sino cosa comible. Algo de eso hay en Sade, que a decir verdad es mucho más complejo y heterogéneo, pero cuyo componente psicótico no debería ignorarse: trato a los demás como cosas, cuantificación generalizada, combinatoria mecánica, negación encarnizada de la distinción entre naturaleza y humanidad, fuerte estereotipia en la descripción de mujeres, órganos y escenas, goce que adquiere visos de catástrofe natural y a veces coincide con ella, como ocurre con Julieta en Nápoles.

Terminaré haciendo un doble llamado de atención.

En primer lugar acerca de la universalidad de la teoría. Si admitimos la extraordinaria creatividad psíquica, tal como se manifiesta en la psicosis, tendremos que reconocer también que en el mejor de los casos una teoría podría construir *tipos ideales* que iluminaran la realidad e indispensables para pensarla, pero poco o muy separados de ella según los casos. La teoría de Piera Aulagnier elucida de modo admirable aspectos esenciales del proceso de creación delirante, pero no debería tomársela (ni siquiera con respecto a esquizofrenia y paranoia, a las que como ella me referí con exclusividad) como apta para responder a todos los casos. Sobre todo sigue abierta la cuestión de si los padres de veras fueron como postula la teoría, o si simplemente fueron construidos de ese modo por el sujeto (si forman parte de *su* propia construcción del mundo). En *La Violencia de la interpretación* Piera escribe que sólo se puede hablar de condiciones necesarias pero no de condiciones suficientes de la psicosis. Sin duda es una distinción importante (y siempre olvidada por psicoanalistas y demás practicantes de las "ciencias humanas") que elimina cualquier pretensión en cuanto a una teoría de la *causación* de la psicosis, que obviamente debería brindar condiciones necesarias *y* suficientes. Pero tampoco es suficiente, como dije antes. En muchos casos la clínica nos lanza el desafío de encontrar "condiciones necesarias". Muchas veces tenemos ante nosotros a psicóticos (y muchos niños autistas) cuyos padres

no responden a ninguna descripción estándar. Y creo que Piera lo admitiría fácilmente.

El segundo llamado de atención se refiere a la exhaustividad de la teoría. También en este aspecto Piera Aulagnier formula en mayor o menor grado las reservas que se imponen (*ibid*). Hablar como ella de la extraordinaria actividad del pensamiento delirante significa renunciar a "explicar" partes esenciales del contenido del delirio, así como nosotros tratamos de hacerlo, con mayor o menor éxito, acerca del contenido del sueño "normal" o neurótico. E incluso admitir que como tal, y en su especificidad, dicho contenido resulta casi siempre incomprensible. Decir que se lo podría entender no sólo significaría poder enumerar de manera exhaustiva las condiciones necesarias y suficientes de su producción, sino también compartir las significaciones y el mundo de significaciones del que surge. Esto nunca es totalmente posible. El tratamiento psicoanalítico de la psicosis no está de más, muy por el contrario, pero no pasa ni puede pasar por esa comprensión completa del contenido delirante.

Para terminar, voy a ilustrar lo anterior con un ejemplo real. Una esquizofrénica internada desde hace mucho, a quien atendí dos veces por semana y con quien hicimos un buen tramo del camino, me contó una vez un recuerdo que le resultaba espantoso. Años atrás había ido a un hotel a hacer el amor con su pareja de entonces. Pero fue imposible y hasta horroroso porque, según me contaba, "las sábanas estaban tan azucaradas que quemaban". A mi pregunta, admito que estúpida, sobre cómo las sábanas podían estar azucaradas y por qué eso las hacía quemar, ella me contestó con justa razón y tono de gran filósofo que reprende a un alumno retrasado: "Señor Castoriadis, si usted nunca hubiera soñado, ¿podría yo explicarle qué es un sueño y qué es soñar?" En esa respuesta vemos el genio que tanto admiraba Piera en el esquizofrénico, y que en efecto a veces puede rivalizar con el de un Emanuel Kant.



PASIÓN Y CONOCIMIENTO*

Todo aquello que en lo que llamamos pensamiento no esté formalizado o sea formalizable, vale decir asimilable a un juego mecánico (según la tesis de Church) hace jugar al mismo tiempo a la imaginación y la pasión humanas.

Sobre imaginación ya escribí mucho,[1] por eso me limitaré a recordar lo esencial. En ambos extremos del conocimiento, pero también en el medio, se mantiene la potencia creadora del ser humano, es decir la imaginación radical. Ella es la que presenta un mundo externo formado así y no de otro modo; la que crea los axiomas, postulados y esquemas fundamentales que subtienden la constitución del conocimiento; ella, por último, la que brinda las hipótesis-modelos y las ideas-imágenes que alimentan a toda percepción y elaboración. Pero esa imaginación, de por sí y en sus modos operativos esenciales, lo mismo que el imaginario social que corresponde al nivel histórico-social como creación del colectivo anónimo, no está formalizada ni es formalizable. Por supuesto, como todo lo que existe, siempre contiene una dimensión conjuntista-identitaria que por razones de brevedad llamamos *ensídica*.[2] Pero lo

* Conferencia pronunciada en el verano de 1991 en el marco del Festival de Spoleto (publicada en *Diogène* N° 160 de octubre-diciembre de 1992) y en mayo de 1996 en Buenos Aires en el seminario "El imaginario social y el sujeto", coordinado por Fernando Urribarri, en la Universidad de Buenos Aires.

1. Ver "El descubrimiento de la imaginación" (1978), en *Las Encrucijadas del laberinto*, II, *Dominios del hombre*, Gedisa, y en este volumen, "Imaginación, imaginario, reflexión", p. 267.

2. Sobre ese término, ver por ejemplo "La lógica de los magmas y la cuestión de la autonomía", en *Dominios del hombre, op. cit.*

esencial no son esas operaciones ni sus resultados, como tampoco lo son en una fuga de Bach las relaciones tonales aritméticas.

¿Por qué una computadora no puede remplazar a la mente humana? Porque no tiene imaginación, y por lo tanto no puede ni ir más lejos ni ponerse más acá de las reglas que la hacen funcionar (a menos que se lo hubieran especificado como regla, en cuyo caso obviamente le sería imposible plantear una nueva regla capaz de conducir a resultados sensatos). Y porque carece de pasión es incapaz de cambiar bruscamente de objeto de investigación porque una idea hasta entonces insospechada la enamore en medio del camino. Ninguno de esos déficits puede colmarse con funcionamientos aleatorios.

La paradójica relación entre pasión y conocimiento

En una primera aproximación parece absurdo juntar dos términos que como pasión y conocimiento parecen excluirse de manera total. Una persona medianamente educada, apoyada además por la mayoría de los filósofos, afirmaría tal vez que semejante relación sería negativa, ya que la pasión (así como la imaginación, la "loca de la casa") perturba o corrompe ese trabajo de conocimiento que exige del sabio frialdad y desprendimiento. Sería fácil contestarle que cualquier gran empresa de conocimiento se mueve a fuerza de pasión y absorción tiránica por un solo objeto. Y esto desde Arquímedes, asesinado por negarse a destruir sus círculos de arena, hasta la febril escritura con que Evariste Gaulois volcó en el papel sus teoremas la noche anterior al duelo fatal. Nuestro hipotético pero probable interlocutor podría respondernos que él no apuntaba a la pasión del conocimiento en sí misma, referida al objeto de conocimiento o la verdad, sino a pasiones extrínsecas e impuras como la envidia, el odio, el resentimiento, el amor al dinero, al poder y la gloria; y sobre todo quizá a ese egoísmo del investigador que se extiende a "sus" ideas y resultados.

Recordando a Hegel, podríamos contestarle que como en cualquier otro, también en ese terreno la astucia de la razón sabe poner a su servicio las pasiones menos nobles. ¿Cuántas veces rivalidades de turbios orígenes entre maestros o escuelas (Newton y Leibniz, Kronecker y Cantor...) habrá jugado un papel preponderante en el desarrollo del conocimiento? ¿Quién se atrevería, sobre todo hoy, a sostener que la pasión del poder, la fama y el dinero a cualquier precio, no son poderosos estímulos a la investigación científica, como lo demuestra con abundantes ejemplos la verdadera afición contemporánea a la prioridad?

Podemos y debemos sumergirnos en un estrato más profundo, dándole un sentido más riguroso al término pasión. Siguiendo a Piera Aulagnier,[3] diremos que hay pasión cuando el objeto de placer se transforma en objeto de necesidad. En otras palabras, cuando al sujeto no pueda faltarle el objeto ni tampoco concebir la vida sin posesión, absorción y persecución. En definitiva: la identificación con el objeto de pasión convertido en apuesta de vida o muerte. ¿Existe esa relación en el terreno del conocimiento? Claro que sí. No sólo nos lo muestra la experiencia, sino por así decir consideraciones *a priori* que nos obligan a admitir que no puede haber obra no rutinaria de conocimiento sin pasión así definida, sin dedicación total del sujeto a su objeto. Ahora bien, ¿de qué objeto se trata en el caso del conocimiento?

El conocimiento empieza por la interrogación: ¿qué es...?; ¿por qué?, pero recién se vuelve conocimiento, aun en el caso de la filosofía, cuando arriba a ciertos resultados. Hay que insistir en este punto, sobre todo en una época en la que no se hace más que hablar de interrogantes, indeterminación, deconstrucción y pensamiento débil.

¿Qué cosa inviste la pasión de conocer?

La primera respuesta que surge es: la verdad. Y no es necesario entrar a discutir qué es la verdad desde el punto de

3. Piera Aulagnier, *Los destinos del placer*, Paidós.

vista filosófico para afirmar, en una primera aproximación, que la verdad tiene que ver con los *resultados* del conocer. Aquí es donde reaparecen las paradojas. La pasión por la verdad no puede separarse de la pasión por los resultados en que esa verdad se encarna o parece encarnarse para el investigador, el científico y el pensador. Claro que la verdad puede llevarlo, como ocurre la mayoría de las veces, a quedarse fijado a esos resultados (suyos) con los que se identifica poco o mucho, al punto que cuando se los cuestiona puede sentir que se está cuestionando su propia identidad, su propio ser. El narcisismo del sujeto necesariamente se extiende hasta englobar –y no sólo en el terreno del conocimiento– los productos del sujeto, de ahí en más objeto de una investidura categórica e incondicional.

Sin embargo esa investidura, que transforma a la verdad en objeto poseído, y que sobre todo en filosofía, pero no exclusivamente, se convierte en adhesión al sistema, es contradictoria con el motivo y el motor iniciales de la búsqueda de la verdad. Por lo tanto no le queda más que detener el movimiento de la interrogación prohibiéndole remitirse a sus resultados, y sobre todo a los postulados que los hicieron posibles. Esa es una de las raíces de dogmatismos y fanatismos en el ámbito del conocimiento.

Existe una salida a este dilema:

-apasionarse por esos resultados sin los cuales la verdad sigue siendo un espectro (o, en el mejor de los casos, una idea kantiana reguladora con sus correspondientes antinomias) aun a riesgo de quedarse fijado a ellos;

-¿apasionarse por la búsqueda de la verdad misma, y en consecuencia por la interrogación ilimitada, a riesgo de olvidar que a falta de algunos puntos fijos quedaría suspendida en el aire?

La respuesta es múltiple. En el plano filosófico impone una novedosa idea de la verdad como relación abierta de una interrogación y sus resultados, como movimiento *sui generis* que va y viene entre procesos y estaciones, entre búsqueda y encuentro ("correspondencia"). En el plano psicoanalítico obliga a

admitir un tipo de investidura singular e históricamente nuevo, la investidura de sí como fuente creadora y de la actividad de pensamiento en sí misma.[4] ¿En qué condiciones puede investirse el conocer como proceso y actividad y no simplemente como resultado? ¿Y en qué medida puede uno investirse a sí mismo como origen y actor de ese proceso?

Aspectos filosóficos

"Si ustedes me dijeran: Sócrates, te liberamos a condición de que abandones esa búsqueda y no filosofes más, yo les diría que no dejaré de filosofar... la vida sin examen no es vivible (o *dc anexetastos bios ou biôtos*)."[5] Sin duda Sócrates muere en función de varios factores y motivos, pero sobre todo porque examen e interrogación se transformaron en su objeto pasional, ése que de faltar hace que la vida no merezca ser vivida. Subrayémoslo bien: Sócrates no habla de la verdad; justamente él que siempre proclamó, tal vez con ironía, que lo único que sabía con certeza era que nada sabía. El habla de *exetasis*, examen, indagación. Las dos fibras que hemos despejado se distinguen con claridad: la pasión que hace que su objeto valga la vida; la naturaleza de ese objeto, no como posesión sino como búsqueda e indagación, como actividad examinante.

En el *Fedro* y sobre todo en el *Banquete*, en boca de Diótima, Platón pone la pasión amorosa –el Eros– en el fundamento del conocer y de todo lo que verdaderamente valga la vida humana. Aristóteles comienza la *Metafísica* con su famoso "Todos los seres humanos por su naturaleza desean el saber". Asombroso contraste con los tiempos modernos, ya que exceptuando a Spinoza, para quien el conocimiento de tercer género, la intuición verdadera, es *amor Dei intellectualis*,

4. Ver mi texto "Epilegómenos a una teoría del alma que ha podido presentarse como ciencia" (1968), en *Psicoanálisis: proyecto y elucidación*, Nueva Visión.
5. Platón, *Apología de Sócrates*, 29c-d, 38a. Sócrates considera dos veces en el citado texto el caso de que le ofrecieran el sobreseimiento (o el exilio) a condición de quedarse tranquilo, y en ambos casos se niega.

amor intelectual a la sustancia (y conviene hacer notar que el término *intellectualis* atenúa de modo singular a la palabra *amor*), vemos que desde Descartes a Husserl y Heidegger, sin olvidar la filosofía anglosajona, conocer se vuelve un asunto estrictamente intelectual. Cosa que vamos a ilustrar con el solo ejemplo del gran Emanuel Kant.

Sabemos que Kant plantea la cuestión de "los intereses del ser humano" desplegándola en tres momentos: qué puedo conocer, qué debo hacer, qué me está permitido esperar. La inmensa elaboración del primer momento se convierte en una indagación acerca de lo que él denomina las condiciones trascendentales del conocimiento. En otras palabras, se trata de la pregunta: ¿cómo son posibles juicios sintéticos *a priori* (vale decir juicios necesarios y no tautológicos)? Desde el punto de vista que aquí nos importa, el resultado de la indagación es la construcción de un ego trascendental donde la imaginación juegue algún papel. Pero ese papel, subordinado a los requisitos de un conocer firme, consiste en la perpetuamente inmutable producción de formas dadas de una vez y para siempre. Al mismo tiempo, y por construcción necesaria, ese ego trascendental está totalmente desencarnado, no somática, sino psíquicamente. Es una máquina mental, una especie de computadora, diríamos hoy. En realidad son dos, y no una sola computadora, que no se comunican entre sí. Kant establece un clivaje abismal entre sujeto trascendental y sujeto psicológico. Del primero se supone (se postula) que funciona con el único requisito de producir juicios *a priori*. El segundo está sometido a las leyes de la psicología empírica, y por lo tanto emite juicios no motivados pero sí determinados (en el sentido de las ciencias naturales) por causas psíquicas. Pese a algunas expresiones kantianas referidas al esquematismo como una "fuerza oculta en las profundidades del alma humana", ni siquiera puede decirse que para él esa alma esté escindida en dos: más bien habrá que decir que está toda del lado del mero hecho (y sometida a la cuestión *quid facti*), mirando sin esperanzas hacia ese otro borde del abismo donde brillan el requisito trascendental y la Idea de una pura moralidad (los únicos

capaces de responder a la cuestión *quid juris*). En todo caso, hay escisión entre una conciencia trascendental (o razón práctica), que no se sabe si representa un puro deber ser inaccesible (en cuyo caso quedamos a merced del relativismo empirista), o la realidad efectiva del "nosotros los hombres", *wir Menschen* (con lo cual quedaríamos entonces completamente afuera de la naturaleza) –y la psique empírica, que aunque diga la verdad (o haga el bien) sólo puede decirlo (o hacerlo) por malas razones (empíricas o impuras). En todo caso, en el campo del conocimiento esa alma empírica sólo podría ser fuente de perturbaciones y errores. Por ejemplo, cuando la "imaginación empírica", o peor todavía, las pasiones, interfieren (nos gustaría saber cómo) con el funcionamiento de la conciencia trascendental.

Para hacer corta una discusión muy larga, tendremos que limitarnos a algunos asertos que espero al menos haber aclarado a través de lo dicho hasta aquí.

A nosotros nos importa el conocimiento efectivo de sujetos efectivos, y no un espectro trascendental ni una idealidad inaccesible. Paradoja sólo aparente, la preocupación exclusiva por esta última conduce directamente al escepticismo y el solipsismo.

Esos sujetos efectivos son siempre sujetos históricos-sociales. Su socialidad e historicidad no son escorias, accidentes u obstáculos, sino condiciones positivas esenciales de su acceso a cierto conocimiento. Y ello porque no hay pensamiento sin lenguaje y porque el lenguaje existe únicamente como institución histórico-social.

Esos sujetos efectivos son también sujetos en el pleno sentido de la palabra, no meros productos de las condiciones histórico-sociales sino sujetos para sí y por sobre todas las cosas psiquismos humanos.

Demos un paso atrás. ¿Cuáles son no las condiciones de posibilidad, sino los componentes de efectividad requeridos a fin de que cualquier ser para sí (desde la bacteria al humano) exista y emprenda una actividad cualquiera?

La existencia efectiva de un para sí implica que éste:

-se cree un mundo propio, se ubique en él e interactúe mínimamente con el sustrato de ese mundo según los modos que le sean dictados por la constitución de su mundo propio;

-persiga ciertos objetos y huya de otros, ya que de otro modo dejaría de existir;

-evalúe positiva o negativamente los objetos y resultados de sus actividades.

Traducido al lenguaje de la psique humana, esto quiere decir que la psique debe crearse una imagen del mundo y de su lugar en él. Debe desear y detestar, sentir placer con los objetos que desea y displacer con los que detesta.

Pero la psique sólo puede existir si está socializada. Esto quiere decir que en lo esencial recibe su imagen del mundo y de sí, sus objetos de investidura, sus criterios de evaluación y sus fuentes de placer y displacer de la sociedad donde se encuentra.

Imágenes, objetos y criterios son apasionadamente investidos tanto por la psique singular como por el colectivo social en el que está inmersa, y sin esa investidura no existirían ni una ni otro. Estas consideraciones no son ni empíricas ni trascendentales, sino que pertenecen a la ontología del ser humano, individual y colectivo, y a su relación con el mundo que crea y hace existir haciéndose ser. Este ser y esa relación existen únicamente como histórico-sociales y ésa es la dimensión central de todas estas cuestiones. Ahora vamos a abordar brevemente uno de sus aspectos.

Creencia, conocimiento, verdad

Esa apasionada investidura de la imagen de sí y del mundo de la que hablamos, todavía no se relaciona de por sí con ningún conocimiento. Pertenece al terreno de la creencia, y la creencia anda por todas partes donde haya ser humano, tanto individual como colectivo. Es imposible vivir sin una creencia pragmática en el curso regular de las cosas y en el ser así del mundo. Sin duda compartimos esa creencia con todo ser viviente –aunque seamos los únicos en quienes sea más o menos

explícita y concreta. Pero en los humanos esa creencia va mucho más allá del ser perceptible de las cosas del mundo y sus relaciones.[a] También y por sobre todo es creencia en las significaciones que mantienen unido al mundo, la sociedad y la vida y muerte de los individuos. La creencia es la contrapartida subjetiva de la institución imaginaria de la sociedad. En su casi totalidad, sus contenidos (u objetos) son de origen y naturaleza social. Son individuales sólo en forma marginal y accidental, en la medida en que dependan de la experiencia individual y las idiosincrasias. Por eso son incuestionables casi siempre y en todas partes. Podemos cuestionar hechos materiales, pero nunca las significaciones imaginarias de la sociedad. La institución de la sociedad siempre se fundó y fue sancionada en y a través de la religión, en el sentido amplio de la palabra,[6] y ningún creyente pone en duda los dogmas de su religión. Incluso en sociedades más o menos libres de influencias religiosas, como algunas de las contemporáneas, es enorme la cantidad de ideas que un ciudadano normal no pensaría jamás en poner en duda. Cree en ellas, sin siquiera saber necesariamente que *cree*, porque en realidad cree que *sabe*.

En sentido estricto, que es el único que aquí nos importa, el conocimiento empieza cuando se emprende un proceso de interrogación e indagación que cuestione las creencias de la tribu y abra una brecha en el nicho metafísico que la colectividad constituyó para sí. El conocimiento está necesariamente apoyado en la creencia. Como señalan Bohr y Heisenberg, las rarezas de la relatividad general y la teoría cuántica suponen el mundo de la experiencia común y deben ser confirmadas en él. Pero el conocimiento también cuestiona la creencia, y por regla general subvierte las significaciones y el sistema de donación de sentido establecidos.

Seguramente, la distinción no siempre es tan tajante en la efectividad histórica, y existen zonas intermedias entre los

(a) Por eso desborda y condiciona ampliamente la "fe perceptiva" de Merleau-Ponty.
6. Ver mi texto "Institución de la sociedad y religión" (1982), en *Dominios del hombre*.

dos. Por tomar el ejemplo más elocuente, en las tres religiones monoteístas el contenido de las creencias puede ser objeto de una interrogación –por lo general referida al "verdadero sentido" de los textos sagrados– que alimentó largas disputas eruditas (y gran cantidad de masacres también). Pero esa interrogación se ve necesariamente limitada, en el sentido matemático del término, y no debe llegar hasta el postulado de la verdad última e indiscutible, por revelada, de dichos textos.[7]

Creencia y conocimiento son creaciones de seres para sí –seres vivos, psique, sociedad–. Pero esa creencia se establece en la clausura, y basta con que le permita al para sí considerado existir en el mundo, ya que ella constituye su medio vital. Por eso es que, de manera total en el simple viviente, y en los humanos en su parte instrumental, de un modo u otro la creencia debe adecuarse a lo existente. Pero esta exigencia cesa cuando consideramos la parte verdaderamente importante de las creencias humanas –su parte imaginaria, la que tiene que ver con la significación. Para ésta, la única exigencia importante es la clausura del sentido, la "capacidad" de responder a cualquier pregunta que pueda surgir en la sociedad considerada.

Esa clausura es rota por la interrogación y el proceso de conocimiento, de por sí sometido a otra exigencia: *logon didonai*, dar cuenta y razón y rehusarse a todo lo que se sustrae de la cuestión. Esa limitación se detalla en dos exigencias: coherencia interna y encuentro con lo existente. De por sí, ambas exigencias despiertan nuevas cuestiones. Y sólo por esa razón es interminable la interrogación.

La manera en que esa actividad puede ser investida por el sujeto, y el sentido que tiene para la psique, son el tema que vamos a tratar a continuación.

7. Por eso Agustín (*Confesiones*, XII, XVL) acepta discutir con todos los posibles oponentes, pero no con quienes niegan la autoridad de las Sagradas Escrituras.

Aspectos psicoanalíticos

Esas actividades psíquicas peculiares que son creer, pensar y conocer deberían ser un objeto de preocupación central en la teoría psicoanalítica, ya que después de todo se trata de los presupuestos mismos de su existencia. Sin embargo, Freud se ocupó poco de elucidarlas, y así sigue pasando con sus sucesores.[8]

En una primera concepción, (*Tres Ensayos sobre la teoría de la sexualidad,*[9] Freud invoca una pulsión de saber, *Wisstrieb* –cuyo estatuto admitamos que es al menos extraño–. Según escribe Freud en 1915 (*Triebe und Triebschicksäle*), la pulsión es "la frontera entre lo somático y lo psíquico": necesariamente tiene una "fuente somática" y una "delegación" en la psique por medio de una representación (*Vorstellungsrepräsentanz des Triebes*). Es difícil entender cuál podría ser la "fuente somática" de una "pulsión de saber". Recordemos que en 1907 Freud todavía no tenía elaborada una teoría de las pulsiones, y que tanto en los *Tres Ensayos* como en *Las Teorías sexuales infantiles* de lo que se trata es de la curiosidad sexual infantil. Desde luego, esto le brinda a dicha "pulsión" cierta respetabilidad

8. Está excluido considerar aquí la literatura psicoanalítica secundaria sobre el tema, que por otra parte tampoco aportó nada novedoso. Una notable excepción son los trabajos de Piera Aulagnier. Ver sobre todo, además del libro citado en la nota 3, *La Violencia de la interpretación*, Paris, PUF, 1975, y *Un intérprete en busca de sentido*, París, Ramsay, 1986.

9. *Gesammelte Werke*, V., pp. 95-97: *Standard Edition*, VII, pp. 194-197. De hecho y como sabemos (cf. la *Editor's Note*, p. 126, *S.E.*, VII), la sección sobre las teorías sexuales infantiles de los *Tres Ensayos* fue agregada en la edición de 1915. Pero ello en nada cambia el argumento del texto, pues el añadido retoma en su esencia un texto de 1907, *Über infantile Sexualtheorien* (*G.W.*, VII, pp. 171-188; *S.E.*, pp. 207-226), agregándole la noción y el término de *Wisstrieb*, del que se dice que "no puede ser contado entre los componentes pulsionales elementales ni ser subordinado exclusivamente a la sexualidad", sino que "corresponde por una parte a una forma sublimada de dominio, y por otra parte trabaja con (utilizando) la energía [libidinal] del placer de ver [o deseo de ver, Schaulust], *G.W.*, p. 95. En Freud, la cuestión de la pulsión de saber o de la pulsión de investigación, de su naturaleza y sus objetos privilegiados (tan pronto la pregunta "¿de dónde vienen los niños?" como la de "¿cuál es la diferencia de los sexos?") y del desarrollo de esas nociones en la historia de su pensamiento, merecen un largo examen que no podemos emprender aquí.

psicoanalítica, pero no permite franquear el enorme paso que separa a la curiosidad sexual infantil de la religión, las teorías cosmológicas o los teoremas de los números primos. ¿Por qué las vacas no tienen religión –o por qué en general los animales sexuados no producen teorías sexuales infantiles y hasta parecen carecer de toda curiosidad al respecto, llegando en general directamente a la meta? Sin duda la respuesta sería –o en todo caso debería ser– que la función sexual de los animales es plenamente "instintiva", vale decir con vías y metas predeterminadas, constantes, firmes y funcionales, mientras que en los humanos no se trata de "instinto" sino de una "pulsión".

¿Qué decir de esta diferencia que después de todo en la óptica freudiana rige la diferencia entre animalidad y humanidad? Ni el texto de 1915 ni los otros enfrentan nunca esta cuestión de manera directa. Más bien pueden verse en Freud múltiples esbozos de respuesta y cierta evitación del problema. En uno de los extremos se ubica la tesis "biologista" que, llevada hasta su límite, borraría la diferencia. Es cierto que Freud no lo hace, pero cabe preguntarse qué lo empuja a extender la lucha de Eros y Tánatos a todo el reino viviente y sobre todo a creer encontrar la pulsión de muerte en los organismos más elementales.[10] En el otro extremo se sitúa la confesión varias veces reiterada de que no conocemos nada de esa cualidad esencial de al menos una parte de los fenómenos psíquicos humanos: la cualidad conciente. Por momentos la invocación a "nuestro Dios Logos" (*El Porvenir de una ilusión*) hace pensar en la postulación de un atributo irreductible del humano que sería la racionalidad. Pero es obvio que ni la racionalidad implica conciencia (cualquier depredador actúa de manera racional) ni la conciencia implica racionalidad (como lo demuestra la más sumaria observación del comportamiento humano, tanto individual como colectivo). El mito fundador de *Tótem y Tabú* podría dar cuenta

10. Ver por ej. G.W., XIII, 269 (*Das Ich und das Es*), XIV, 478 (*Unbehagen in der Kultur*), XVI, 22 (*Warum Krieg*) y 88 (*Endliche und unendliche Analyse*).

en todo caso del origen de una creencia "religiosa" específica, pero no de la conciencia, la racionalidad explícita o la actividad cognosciente. De poco sirve agregar que es casi imposible vincular el movimiento del conocimiento con el otro "instinto", el de conservación (también universal en el viviente), ni siquiera adosándole alguna "racionalidad" genéticamente superior en el humano, ya que en el mejor de los casos ésta llevaría nada más que al crecimiento de un saber puramente funcional e instrumental, sometido a la satisfacción de "necesidades" siempre idénticas.

Es importante insistir en el tema dentro de los parámetros planteados por Freud. ¿Por qué habría –y de hecho y en efecto *hay* en las crías humanas una curiosidad sexual ausente en los cachorros de otros mamíferos? ¿Y por qué conduce a las extravagancias de las teorías sexuales infantiles? Daría risa pretender que la causa es el "secreto" de las actividades sexuales parentales en los humanos. La observación de las actividades sexuales animales por parte de los niños fue regla en todas las sociedades humanas, con (la dudosa) excepción de las nurseries victorianas de las capas sociales favorecidas. La "curiosidad sexual" sólo podía dar lugar a investigaciones en función de otro factor que trataremos enseguida.

Sin embargo, podríamos decir que de manera casi involuntaria Freud ofrece el marco dentro del cual reflexionar acerca de nuestro tema.

Escribí recién que Freud nunca enfrenta directamente la cuestión de la diferencia entre animalidad y humanidad, y es así. Pero si el texto de 1915 sobre "Las pulsiones y sus destinos" es correctamente entendido (cosa que hasta ahora no ocurrió) se verá que brinda un esbozo de respuesta. La pulsión, cuya fuente es somática, pero que para hacerse oír por la psique debe hablar su lenguaje, induce en ella una representación que hace las veces de delegado o embajador (*Vorstellungsrepräsentanz des Triebes*). Hasta ahí ninguna diferencia con una psique animal. La diferencia aparece al comprobarse (cosa que Freud no hace porque en ese momento no es su tema) que dicha representación es constante

en el animal y variable en el humano. Sin temor a equivocarnos podemos afirmar que en cada especie animal la representación "representativa" de la pulsión es fija, determinada y canónica. La excitación sexual es provocada en cada caso por las mismas representaciones estimulantes, y en su esencia el desarrollo del acto está estandarizado. (Cosa que también podríamos decir de las necesidades nutricionales, etc.). Y si bien hay excepciones, en realidad se trata de excepciones o aberraciones. Pero por así decirlo, en los humanos la excepción es regla. En términos psicoanalíticos, no hay representante canónico de la pulsión a través de la especie, ni siquiera para el mismo individuo en circunstancias o momentos distintos.

A la pregunta de por qué la diferencia es fácil contestar que la función representativa –componente esencial de la imaginación– le brinda al animal siempre los mismo productos, mientras que en el humano siempre está suelta, liberada o enloquecida, como se quiera. El viviente en general posee una imaginación funcional con los productos fijos, mientras que el humano tiene una imaginación desfuncionalizada a los productos indeterminados. En el humano, esto corre parejo con otro rasgo decisivo: el placer de representación tiende a predominar respecto al placer de órgano (una ensoñación puede ser tanto o más fuente de placer que un coito). A su vez este hecho es condición necesaria (pero no suficiente) del surgimiento de otro proceso característico de los humanos (y al que Freud le reconoce a la vez importancia y oscuridad): la sublimación. Para el ser humano son fuente de placer (y capaces de dominar sus necesidades biológicas e incluso oponerse a su simple conservación) investiduras de objetos y actividades que no sólo no procuran ni podrían procurar ningún placer de órgano, sino cuya creación y valoración es social y su dimensión esencial no perceptible.[11]

11. Ver mi libro *La Institución imaginaria de la sociedad*, Paris, Le Seuil, 1975, capitulo VI, en particular, pp. 420-431; "El estado del sujeto hoy", *El Mundo fragmentado, op cit.*, pp. 189-226; y "Lógica, imaginación, reflexión", citado en nota 1.

Esta elucidación puede y debe completarse a partir de otro elemento ya despejado por Freud en los *Tres Ensayos*: el deseo de "dominio" de la realidad (y del propio cuerpo del sujeto). ¿Cuáles son el estatuto y el origen de ese deseo de dominio, y cuál su relación con la curiosidad sexual? La respuesta a estas dos preguntas nos lleva a abandonar a Freud, aunque sin traicionarlo. El deseo de dominio es el retoño y la trasposición a la "realidad" de la omnipotencia narcisista originaria, la omnipotencia del sujeto monádico[12] (la misma que con el apelativo de "omnipotencia mágica del pensamiento" Freud encontraba con justa razón en el inconciente de todos, tanto niños como adultos). Pero observemos que en su origen, y siempre en el inconciente, esa omnipotencia es siempre sobre las representaciones (para la psique la representación es el género, la "realidad", la especie) y está al servicio del principio de placer, verdadero cimiento del sentido. En el origen de la psique, una representación con sentido es una representación fuente de placer y una representación fuente de displacer es sin sentido (una especie de cacofonía). Matriz del sentido: todo se mantiene unido, todo debe mantenerse unido y ese mantenerse-unido es buscado y positivamente evaluado como fuente de placer. El propio placer de órgano es el mantenerse-unidos del objeto fuente de satisfacción y la zona erógena donde ésta tiene su sede. El coito es copulación, vale decir reunificación de lo separado (ver Aristófanes en *El Banquete*).

Por otra parte, la curiosidad sexual infantil apunta en su esencia a responder a la pregunta: ¿de dónde vienen los niños?, a su vez formulación abstracta y generalizada de la pregunta ¿de dónde vengo yo? Esa pregunta sólo tiene sentido en el telón de fondo de una interrogación sobre el origen –que es un aspecto y un momento del tema del *sentido* (aspecto y momento de las causas y condiciones del sentido)–. Más que leche y sueño, la psique pide sentido; pide que se mantenga-unido,

12. Ver *La Institución imaginaria de la sociedad*, *op. cit.* capítulo VI, pp. 371-420.

para ella, todo eso que parece presentársele sin orden ni relación. La cuestión del origen es cuestión de orden y sentido en la dimensión temporal ("histórica"). La cuestión del origen perfora la plenitud del presente, presupone por ende la creación de un horizonte temporal propiamente dicho (obra de la imaginación radical del sujeto): horizonte río arriba, nacimiento y comienzo, y horizonte río abajo, horizonte del proyecto pero también de la muerte. Por supuesto, esta temporalización sólo puede hacerse combinada paso a paso con la socialización de la psique, que le brinda y la obliga a reconocer un mundo cada vez más diferenciado. Pero aquí no vamos a tratar ese aspecto.

Que el niño responda a la curiosidad sexual con una teoría sexual infantil es un intento de instaurar el dominio de su pensamiento sobre su origen, en otras palabras, esbozar un sentido de su historia. Esto se prolongará a través del tiempo como pregunta acerca del origen de todo, pregunta para la que siempre tendrán respuesta la teología y cosmología socialmente instituidas. Digámoslo de otra manera: la curiosidad sexual tiende a cierto dominio, y como tal el dominio siempre está también sexualmente connotado. (No vamos a tratar aquí los avatares por los cuales todo ello se vincula a un control instrumental de gran importancia para Freud, como se ve en *El Porvenir de una ilusión*).

Se trate de curiosidad sexual, dominio o fuentes de placer, la ruptura con la animalidad está condicionada por el surgimiento de la imaginación radical de la psique singular y del imaginario social como fuente de las instituciones, vale decir de los objetos y actividades que pueden alimentar a la sublimación. Ese surgimiento destruye la regulación "instintiva" de lo animal, le agrega al placer de órgano placer de representación, hace brotar la exigencia del sentido y la significación y le responde con la creación, a nivel colectivo, de las significaciones sociales imaginarias que dan cuenta de todo lo que pueda en cada caso presentársele a la sociedad considerada. Esas significaciones, portadas por objetos socialmente instituidos, desexualizados y esencialmente im-perceptibles,

son investidas por los sujetos singulares so pena de muerte o locura. El proceso y los resultados de esa investidura es lo que debemos llamar sublimación.[13]

Ahora bien, la sublimación es condición del conocimiento, no conocimiento. Porque en casi todas las sociedades, los objetos sublimatorios son *creencias* incuestionables (el mundo apoyado en una enorme tortuga o creado en seis días por un Dios que descansó al séptimo) que aseguran la saturación de la exigencia de sentido dando respuesta a todo lo que de manera sensata para determinada sociedad pueda ser objeto de pregunta, y la *clausura* de la interrogación instaurando una fuente última y católica de la significación. Pero para elucidar el origen del conocimiento tenemos que ir más lejos.

Conocimiento y pasión por la verdad

Atrevámonos a contradecir a Aristóteles. Lo que la psique y la sociedad desean y necesitan no es el saber sino la creencia.

La psique nace desde luego con la exigencia de sentido, pero más bien nace en lo que para ella es sentido y seguirá sirviéndole de modelo a lo largo de toda su vida: la clausura sobre sí de la mónada psíquica y la plenitud que la acompaña. Clausura y plenitud que se romperán por la presión aunada de la necesidad corporal y la presencia de ese otro humano de quien depende la satisfacción de la necesidad. La no-satisfacción de la necesidad aparece y sólo puede aparecer como sinsentido ("el fin del estado de tranquilidad psíquica", escribe Freud). Por lo tanto, quien asegure la satisfacción de la necesidad será de inmediato erigido en posición de Amo del sentido: la Madre, o quien haga las veces de ella.

En su forma primera, la interrogación es un momento de la lucha de la psique por salir del sin-sentido y de la angustia

13. Ver los textos citados en nota 11. El término "sublimación" aparece por primera vez en Freud en los *Tres Ensayos.*

que éste genera. (En esa etapa el sin sentido sólo puede aparecer como amenaza de destrucción de sí). A esa angustia obedece la búsqueda de dominio como control del sentido (al principio efectivamente total como control "alucinatorio" o "delirante").

La búsqueda del sentido es búsqueda de la puesta en relación de todo tipo de "elementos" que se presenten, anudada al placer proveniente de la restauración más o menos exitosa de la integridad del flujo psíquico: coalescencia restablecida de la representación, el deseo y el afecto. Ese es el sentido del sentido considerado desde el punto de vista psicoanalítico, y no es difícil ver su relación con el sentido del sentido en filosofía (*eudaimonia* de la vida teorética).

Búsqueda e interrogación están en general saturadas por las significaciones sociales imaginarias que el ser humano absorbe e interioriza durante esa dura escolaridad que es la socialización. Y esas mismas significaciones se instituyen casi siempre en la *clausura*, ya que excluir la interrogación es la primera y mejor manera de asegurarles validez perpetua. Se nos dirá que la "realidad" misma podría a encargarse de cuestionarlas, pero ocurre que la "realidad" existe sólo cuando ingresa en la red de significaciones instituidas e interpretadas por cada sociedad. Sólo las significaciones puramente "instrumentales", o mejor dicho la dimensión instrumental de ciertas significaciones, entran a veces en cortocircuito a través de la prueba de "realidad".

Lo que pasa a ser apasionadamente investido es la "teoría" social instituida, vale decir las creencias establecidas. El modo de adhesión consiste en el *creer*, cuya modalidad efectiva es la *pasión*, que a su vez se manifiesta casi siempre como fanatismo. La pasión es llevada a su máxima intensidad porque el individuo socializado, a riesgo de su propio sinsentido y el de todo su entorno, tiene que identificarse con la institución social y las significaciones que ésta encarna. Negar a una u otras, las más de las veces es suicidarse física y casi siempre psíquicamente. El reverso evidente de esa pasión, de ese amor sin límites de cada uno por sí mismo y por los suyos es el odio a

todo aquello que niegue a esos objetos, o sea el odio a las instituciones y significaciones de los demás y a los individuos que las encarnan.

Ese fue y en principio es el estado de la humanidad casi siempre y en todas partes. Pero no hablaríamos del conocimiento como lo opuesto a la creencia, si dicho estado no se hubiera roto algunas veces. Y en realidad lo fue al menos dos veces, en la antigua Grecia y en Europa occidental, tras lo cual los efectos de esa ruptura se hicieron potencialmente accesibles a todo ser y toda colectividad humana.

No podemos saber "por qué" se produjo la ruptura, y a decir verdad tampoco tiene demasiado sentido, ya que la ruptura fue creación. Pero sí podemos caracterizar con mayor precisión su contenido. Resurgimiento de una interrogación que ya no acepta ser saturada por respuestas socialmente instituidas, la ruptura es a la vez creación filosófica, vale decir cuestionamiento indefinidamente abierto de ídolos y certezas tribales, aunque la tribu sea la de los sabios, y creación de la política como política democrática, o sea también cuestionamiento abierto de las instituciones efectivas de la sociedad y apertura de la interminable cuestión de la justicia. Y por último, quizá por sobre todo, fecundación recíproca de ambos movimientos.[14]

Si nos restringimos al terreno del pensamiento propiamente dicho, lo que se convierte así en objeto de pasión es la búsqueda misma, como tan bien lo expresa el término *philosophia*, es decir, no sabiduría adquirida y asegurada de una vez y para siempre, sino amor o Eros de la sabiduría.

Ese pasaje tiene una triple condición: ontológica, histórico-social y psíquica.

14. Sin duda en esa conjunción y fecundación recíproca de la investigación teórica y la actividad propiamente política (instituyente) es donde hay que buscar la singularidad de Occidente, por oposición a los filósofos más o menos acósmicos o en todo caso apolíticos de Asia y en las instituciones "democráticas" pero "cerradas" de ciertas sociedades arcaicas.

Está claro que el proceso de conocimiento presupone dos condiciones vinculadas con el ser mismo, y de las que curiosamente sólo una fue puesta en evidencia por la filosofía heredada. Para que haya conocimiento, algo del ser tiene que ser al menos cognoscible, ya que visiblemente ningún sujeto podría conocer nada de un mundo totalmente caótico. Pero también hace falta que el ser no sea ni "transparente" ni por completo cognoscible. Así como la mera existencia de seres para sí nos asegura cierta estabilidad y ordenamiento de al menos un estrato del ser –ese primer estrato natural con que tiene que enfrentarse el viviente–, también la existencia de la historia del conocimiento tiene fuertes implicaciones ontológicas, pues demuestra que el ser no es algo que se agote en una primera interrogación o un primer esfuerzo de conocimiento. Si vamos más a fondo, veremos que esos hechos sólo son pensables postulando una estratificación y fragmentación del ser.[15]

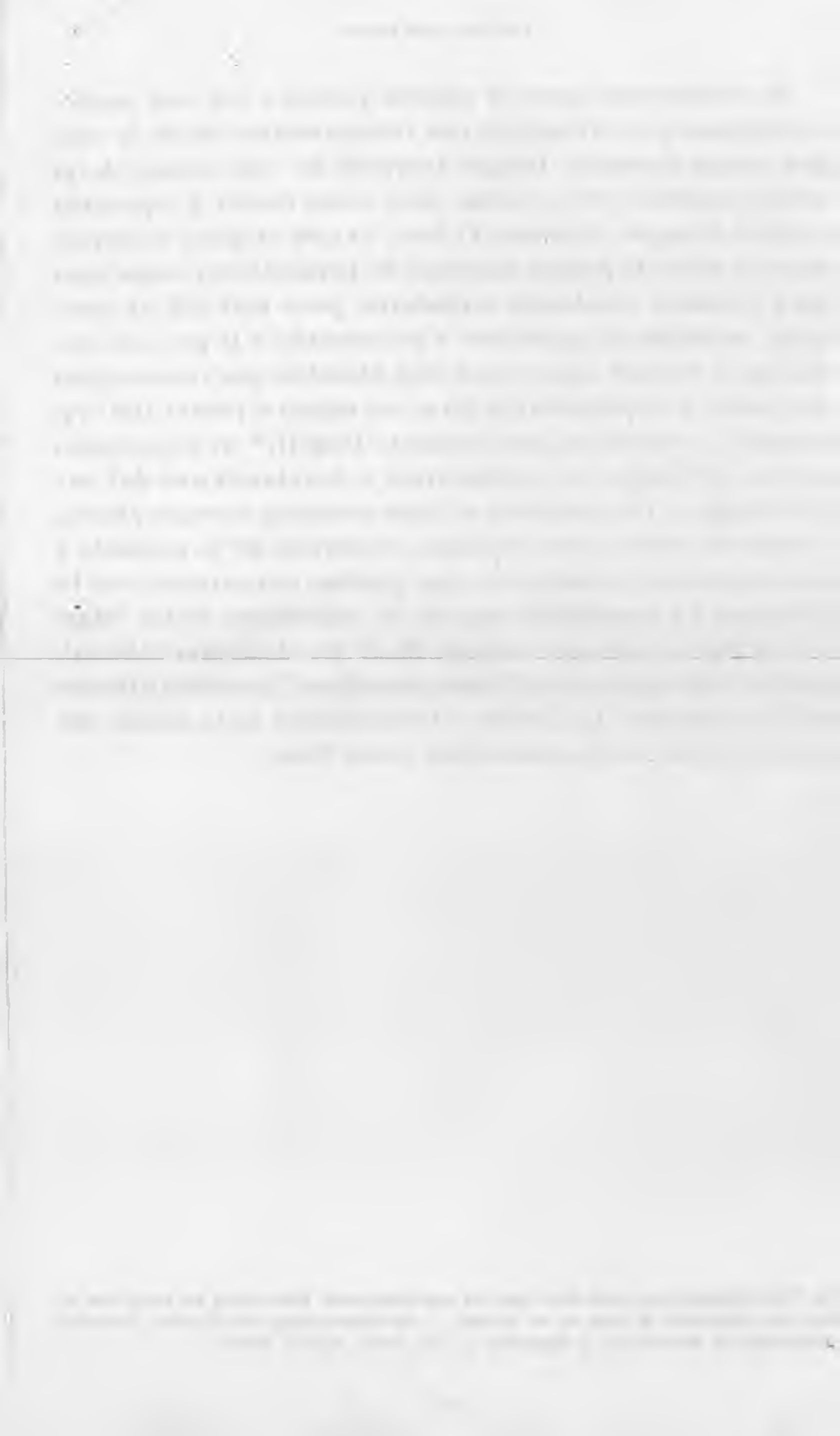
La condición histórico-social tiene que ver con la aparición de sociedades abiertas que cuestionan las instituciones y significaciones establecidas y en las que el propio proceso de conocimiento esté positivamente investido y valorado. Dado que la institución de la sociedad tiene existencia efectiva recién cuando es gestada e incorporada por los individuos, lo mismo da decir que el surgimiento de sociedades abiertas entraña y presupone la formación de individuos capaces de sostener y profundizar la interrogación.

Por último, y si como dijimos, lo que más desea la psique es la creencia y no el saber o el conocimiento, surge una pregunta capital acerca de las condiciones psíquicas de posibilidad de éste último. ¿Cuáles son los soportes y objetos de investidura del campo del conocimiento que pueden tener sentido desde el punto de vista propiamente psíquico?

15. Ver mis textos "Alcance ontológico de la historia de la ciencia", *Dominios del hombre, op. cit.*, pp. 419-455, y "Tiempo y creación", *EL Mundo fragmentado, op. cit.*, pp. 247-278.

Es curioso que aquí el soporte psíquico sea una pasión narcisística que presupone una transustanciación de la imagen propia investida. Imagen investida de uno mismo, ya no como poseedor de la verdad, sino como fuente y capacidad creativa siempre renovada. O bien, lo que es igual: la investidura es sobre la propia actividad de pensamiento como apta para producir resultados verdaderos, pero más allá de cualquier resultado en particular. Y esto marcha a la par con otra idea de la verdad, tanto como idea filosófica que como objeto de pasión. Lo verdadero ya no es un objeto a poseer (un "resultado", como decía precisamente Hegel),[16] ni espectáculo pasivo del juego de velamiento y develamiento del ser (Heidegger). Lo verdadero se hace creación, siempre abierta y capaz de volver sobre sí misma, de formas de lo pensable y contenidos de pensamiento que puedan encontrarse con lo existente. La investidura deja de ser investidura de un "objeto", ni siquiera de una "imagen de sí" en el sentido habitual, para ser investidura de un "objeto-no-objeto", actividad y fuente de lo verdadero. La afición a lo verdadero es la pasión del conocimiento, o el pensamiento como Eros.

16. "Del Absoluto hay que decir que es esencialmente *Resultado*, es decir que al final es solamente lo que es en verdad...", *Fenomenología del espíritu*, Prefacio (traducción al francés de J. Hyppolite, p. 19), París, Aubier, 1939.





PSICOANÁLISIS Y FILOSOFÍA*

Una de las dificultades inherentes al tema elegido, más bien una de sus dificultades específicas, es saber de qué psicoanálisis y de qué filosofía se trata. Parecería más fácil contestar a lo último: antes que nada, filosofar quiere decir preguntarse constantemente qué es filosofar y qué tipo de filosofía queremos practicar. Esta interrogación similar, a lo sumo, está sólo implícita en el psicoanálisis. A partir de Freud llamamos psicoanálisis a la investigación concerniente a lo que él llamaba realidad psíquica, y centralmente a su dimensión inconciente, al mismo tiempo que a la actividad común de dos sujetos que por medio de la exploración de dicha realidad, apunta a lograr cierta modificación en uno de ellos. Modificación que a partir de Freud pasó a llamarse "el fin del análisis".

En cambio, la pregunta ¿qué psicoanálisis? adquiere todo su peso si tenemos presente la cantidad de "escuelas" psicoanalíticas, su denigración recíproca (Leibniz no dijo ni habría dicho nunca al leer a Spinoza: "eso no es filosofía", mientras que la frase "eso no es psicoanálisis" circula con desparpajo en las polémicas entre psicoanalistas), la proliferación de interpretaciones de la obra freudiana –y más aún su complejidad, sus ambigüedades, sobre todo el despliegue incesante a lo largo de su pensamiento, su descubrimiento y su

* Texto que sirvió de base a conferencias dictadas en Madrid (noviembre de 1993), en la New School for Social Research de Nueva York (abril de 1995) y en Buenos Aires (mayo de 1996).

creación de nuevas ideas y maneras de ver.[1] Por poner un ejemplo, una de las propuestas freudianas a mi juicio más importantes –*Ich bin die Brust* (yo soy el pecho)– recién aparece en 1938 escrita en pocas líneas[2] en una hoja de papel.

Es una tautología, pero tengo que afirmarlo: hablo desde mi concepción del psicoanálisis y mi reelaboración de la problemática de la psique, ambas muy diferentes de las que por lo general tienen curso.

Diré algunas palabras sobre lo que el aporte del psicoanálisis a la filosofía, y de manera más amplia a nuestro modo de pensamiento, no puede ni debe ser. No es por cierto la idea, vieja como la filosofía y más que dudosa desde el propio punto de vista psicoanalítico, de algún determinismo de los fenómenos psíquicos. Y tampoco el descubrimiento del "clivaje del sujeto". Está claro que el "descubrimiento del inconciente" es algo fundamental sobre lo que volveré. Pero, con independencia de su larga y rica prehistoria filosófico-científica,[3] la distinción entre conciente e inconciente, salvo para los cartesianos recalcitrantes y aun así, pertenece a algo que hace rato recibió estatuto filosófico. Por ejemplo, el "clivaje del sujeto" es encarado con mucha más radicalidad por la filosofía kantiana que por los discursos "subversivos" de las últimas décadas. En ella, el hombre efectivo está capturado por entero en determinaciones empíricas que actúan y deben actuar (*müssen*, en el sentido de la necesidad de la ley física) como "causas" de su comportamiento en general –comportamiento práctico, pero también y con todo rigor cognitivo–, todo ello oponiéndose a un Ego trascendental que deba (*soll*, en el sentido de la exigencia de derecho) escapar de dichas

1. Ver mis textos "Epilegómenos a una teoría del alma..." (1968), y "El psicoanálisis, proyecto y elucidación" (1977), versión castellana: ver bibliografía al final del libro.
2. "Ergenbnisse, Ideen, Probleme", notación del 12 de julio de 1938 (en Londres), en *Gesammelte Werke*, V, XVII, p. 152.
3. Ver, por ejemplo, Henri F. Ellenberger, *The Discovery of the Unconscious* (1970), New York, Basic Books, 1979.

determinaciones. Que en esas determinaciones empíricas haya motivos de interés egoísta, (y por ejemplo un principio de placer y otro de realidad), que esos "intereses" sean de índole libidinal, económica u otra, que sean concientes o (en parte o en su totalidad) no concientes, que incluso haya "causas" que obligatoriamente los hagan inconcientes, en nada cambia la cosa: ello no haría más que acentuar el estatuto del psicoanálisis como sector de la psicología empírica. Y la antinomia que encuentra aquí la posición kantiana (la de que el sujeto efectivo está capturado en determinaciones efectivas donde no se trata ni de verdad ni de valor, sino sencillamente de concatenaciones de hecho, mientras que esa aserción pretende incluso ser cierta) no es diferente, sin perjuicio de ser más clara, de la que enfrenta el psicoanálisis ingenuo y sobre la cual volveré más adelante.

La contribución del psicoanálisis a la filosofía no ha de buscarse tampoco en el fortalecimiento del slogan últimamente de moda de la "muerte del sujeto" (el hombre, la historia, etc.). Si algo muestra el psicoanálisis, es más bien la pluralidad de sujetos contenidos en una misma envoltura –y el hecho de que se trata, cada vez, de una instancia dotada de los atributos esenciales del sujeto. Idea que incluso aquí goza de benemérita antigüedad; recordemos si no la imagen platónica de los caballos que tironean del alma cada uno por su lado y de la instancia racional que intenta jugar el papel de auriga, imagen que por otra parte Freud retoma casi textualmente. Pero esta idea recibirá con la teoría de las instancias psíquicas un comienzo de elaboración que la conducirá de la mera constatación al análisis tópico y dinámico. Ahora bien, lejos de llorar o celebrar la muerte del sujeto, la práctica psicoanalítica tiende, o debe tender, a instaurar la instancia subjetiva por excelencia, esto es, la subjetividad reflexiva y deliberante. El psicoanálisis aporta su elucidación de la estructura de todo sujeto, es decir un esclarecimiento capital de la organización del para-sí.

Por último, y lejos de enseñarnos a instaurar el imperio ilimitado del deseo, el psicoanálisis nos hace entender que un reino así desembocaría más bien en el asesinato generalizado.

Brevemente anunciados, he aquí los principales puntos en que un esclarecimiento de la psique que se inspire en el psicoanálisis y a la vez lo profundice, es de capital importancia filosófica.

1. En el plano ontológico. Tal como la elucida el psicoanálisis, la psique nos muestra un modo de ser más o menos ignorado por la filosofía heredada, en verdad universal, que aquí aparece con toda claridad.

2. En el plano de la antropología filosófica. El psicoanálisis nos obliga a ver que el humano no es una animal "racional" sino esencialmente un ser imaginativo, de imaginación radical, inmotivada, desfuncionalizada. Y también nos permite entender, no sólo el proceso de socialización, sino a través de él, las profundas raíces de investiduras que pueden parecer aberrantes y la solidez casi infracturable de su heteronomía.

3. En el plano de la filosofía práctica. Como actividad práctico-poiética, el psicoanálisis aclara la idea de *praxis* y en el caso del ser humano singular muestra al mismo tiempo una de sus vías de transformación con la autonomía como objetivo.

Ontología

El psicoanálisis nos obliga a pensar, a esforzarnos en hacer pensable un nuevo modo de ser, encarnado y ejemplificado por la psique, y que una vez captado y elucidado en ese ser particular manifiesta su alcance universal. A ese modo de ser lo denominé magma.[4]

En su mayor parte y según la corriente dominante, la ontología heredada se funda en la ecuación ser = ser determinado. Ese término no se refiere sólo al "determinismo" de los fenómenos ("cosas" o "ideas"), que no es más que un simple derivado, sino al estatuto de todo ente particular y al "sentido"

4. Ver, por ejemplo, mi texto "La lógica de los magmas y la cuestión de la autonomía" (1981), reformulado ahora en *Dominios del hombre*, Gedisa, donde se encontrarán reenvíos a textos anteriores.

(contenido, significado) del término ser como tal. Esto es cierto incluso cuando esa determinidad es presentada como un límite inaccesible o un ideal. Así, por ejemplo, leemos en Kant: "...*toda cosa existente está completamente determinada*... no sólo por cada par de predicados contradictorios *dados*, sino también porque de entre todos los predicados *posibles* siempre hay uno que le conviene".[5] Poco importa que Kant considere irrealizable esa exigencia: en su horizonte, o mejor dicho, por su amenaza, es donde según él se decide lo que es existir o ser. Y eso no concierne sólo al "modo de existencia efectivo" de las cosas, sino a la *admisibilidad lógica* de todo lo que pueda ser objeto de pensamiento. Va a ser Parménides, ya en ruptura con sus antecesores presocráticos, el primero en tomar esa decisión (en total oposición con Anaximandro o Heráclito, por ejemplo). Desde luego, límites a esa exigencia ya habían puesto Platón (en el *Sofista* y el *Filebo*) y Aristóteles (eso representa el concepto de materia llevado al extremo). Pero justamente esos límites u objeciones se presentan en primer lugar como limitaciones ligadas en su gran mayoría a nuestras propias incapacidades: no habría nada indeterminado para Dios o para un espíritu "infinitamente poderoso", dirían al unísono Kant y Laplace. Además, y sobre todo, nunca son tomados en cuenta y elaborados en sí mismos.

A esa ontología pertenece la lógica conjuntista-identitaria (*ensídica** en homenaje a la brevedad). Lógica de los principios de identidad, contradicción y tercero excluido, lógica base de la aritmética y la matemática en general, y que se realiza de manera formal y efectiva en la teoría conjuntista y sus interminables ramificaciones. Lógica siempre y en todas partes presente y *densa* –por utilizar un término topológico– en todo lo que decimos y hacemos, lógica que debe ser, y es, instituida y sancionada por la sociedad en cada caso.

5. *Crítica de la razón pura*, traducción francesa de Tremasaygues y Pacaud, p. 415 (subrayado en el original).

* Nota del revisor técnico: la palabra francesa "ensidique" condensa "ensembliste" (conjuntista) e "identitaire" (identitaria). Hemos elegido traducirla "literalmente" como *ensídica* para conservar la coherencia con el resto de la obra traducida al castellano de Castoriadis.

Ahora bien, en la psique tenemos que enfrentarnos con un conjunto, organización o jerarquía de conjuntos. Conjuntos y determinidad que están presentes, pero que ni de lejos agotan el ser de la psique.

Esto se ve con claridad primero en el modo de ser de lo que es el elemento (en el sentido de agua, tierra y fuego como elementos) de la vida psíquica: la representación, sobre todo inconciente pero conciente también. No podemos decir cuántos elementos (esta vez en el sentido de la teoría conjuntista o la simple enumeración) hay "en" una representación; ni tampoco qué hace que una representación sea *una* representación. No podemos aplicarle a las representaciones el esquema fundamental de la división. Me es imposible separar mis representaciones en dos clases cuya intersección estuviera vacía, por ejemplo.

Que lejos de quedar limitado a la psique, ese modo de ser se extiende a todo el mundo humano, se ve en cuanto consideramos al lenguaje en lo que le es esencial: las significaciones. Cada significación lenguajera, lo mismo que cada representación psíquica, *remite* a una infinidad de otras significaciones u otras representaciones. Y en su infinita y siempre abierta totalidad, esos reenvíos son los que conforman el "contenido" de la representación, o de la significación, particular.

Esa estructura de reenvío es fundamental aquí. Se expresa efectivamente en la psique, y en un psicoanálisis a través del proceso asociativo. Cuando un paciente cuenta un sueño, nadie puede predecir dónde lo llevarán las asociaciones y de qué modo lo harán. Pese a las apariencias, Freud lo sabía muy bien cuando escribía, acerca del análisis del sueño: "Aun en los sueños mejor interpretados, muchas veces estamos obligados a dejar en la oscuridad un lugar, pues se observa durante la interpretación que se despierta *una madeja de pensamientos del sueño que no se deja desembrollar* y por eso no ha brindado otras contribuciones al contenido del sueño. Ese es el ombligo del sueño, el lugar donde éste descansa en lo desconocido. Los pensamientos del sueño a los que se llega en el curso de la interpretación deben incluso obligatoriamente y de manera completamente universal [*müssen ja ganz allgemein*] quedar

sin desenlace y huir en todas direcciones en la red enmarañada de nuestro mundo de pensamientos. Desde el lugar más denso de ese entramado se alza entonces el anhelo del sueño, como el hongo de su micelio".[6] Queda claro leyendo este pasaje y muchos otros, y contrariamente a cualquier exégesis "determinista" de Freud, que para él: a) no todos los sueños son interpretables, y b) ningún sueño es del todo interpretable. Y como lo expresa con claridad el pasaje citado, que no son simplemente las resistencias del paciente, sino la naturaleza misma del mundo psíquico lo que se opone a una interpretación "completa" del sueño. Es obvio que podría decirse lo mismo de todos los demás fenómenos del psiquismo inconciente.

Para ilustrar lo antes dicho acerca del carácter universal del elemento ensídico, señalo al pasar que tanto en la interpretación como en el ser mismo del sueño está siempre presente y densa la lógica conjuntista-identitaria. La interpretación de un sueño es una extraña empresa donde no podría darse un solo paso sin aplicar dicha lógica, pero donde tampoco se podría decir nada esencial si sólo nos quedáramos con ella. Ese estado de cosas resulta de la naturaleza misma de la representación (conciente o inconciente) considerada en sí misma. Pero también manifiesta en igual medida la indistinción, en términos clásicos, de esos otros dos vectores de la vida psíquica cuya representación es indisociable: el afecto, y la intención o deseo.

Desde luego, habría una manera "lógica" y trivial de acomodar esos tres vectores (representación, afecto y deseo) relacionándolos según el modo de la determinación. Por ejemplo, aislando una representación que "causara" un deseo cuya satisfacción provocaría un afecto placentero. (Llegado el caso, podríamos cambiar el orden de los términos y la dirección de la causación, cosa que, a decir verdad, despertaría interrogantes que pondrían profundamente en tela de juicio la idea misma de "causación" en ese terreno). Tal podría ser el caso en la

6. *Gesammelte Werke*, II, p. 116 (nota) y pp. 529-530 (el destacado es mío).

vida animal, y en ciertos aspectos de la vida humana conciente. Sólo que en la vida inconciente no tenemos realmente la posibilidad de operar dicha separación y ese encadenamiento lineal simple. Representación, afecto y deseo se mezclan de manera *sui generis*, y en general, en los casos no triviales, es imposible separarlos con nitidez y establecerles un orden de aparición. La clínica nos ofrece una ilustración ejemplar por medio de los procesos depresivos. Y también podríamos mostrar, en el caso de la música, la ausencia de sentido de una separación entre representación y afecto. Pero no puedo abundar en este ejemplo por falta de espacio.

En cambio, sí podemos aclarar en el caso de la psique, aquello que vuelve ineluctable ese estado magmático, sobre todo con respecto a la representación. En primer lugar, la ambivalencia indestructible de los afectos inconcientes significa la coexistencia de actitudes de amor y odio por objetos psíquicos primordiales. A su vez, esa ambivalencia es el resultado inevitable del pasaje obligado del estado inicial de la mónada psíquica (cerrada sobre sí, omnipotente, englobando todo en ella) al estado de individuo socializado. Claro que, obviamente, la ambivalencia de los afectos marcha a la par de la coexistencia de representaciones opuestas, en todo caso fuertemente distintas, referidas al mismo "objeto".

De inmediato se pone en cuestión la textura misma de la representación. Eso que Freud había despejado como modos operativos del sueño (condensación, desplazamiento, exigencia de figurabilidad) de hecho *siempre* vale para la representación y la condena a la polisemia. Basta con pensar un momento para notar que, lejos de ser alguna vez "clara y distinta", formar un "espejo de la naturaleza", "dar las cosas en persona", etc., la representación, incluso la conciente, sólo puede ser al condensar, desplazar y figurar eso que, de por sí, es rigurosamente infigurable, o en todo caso sin figura predeterminada, para la psique. Puede decirse que en la representación, algo está *siempre* en lugar de otra cosa. Aunque Freud jamás la haya tematizado como tal (cosa que tendrá fuertes consecuencias negativas en el conjunto de su concepción) la idea está presente

en el término, erróneamente considerado como enigmático, de *Vorstellungsrepräsentanz des Triebes*, de delegación de la pulsión (ante la psique y en su propio seno) por medio de una representación. En los humanos no hay representante u objeto pulsional "canónico", su figuración es arbitraria o contingente, al contrario de lo que pasa con los animales (aunque en algunas especies pueda verse su esbozo en forma de *impregnación*). Esa indeterminación relativa del objeto representativo de la pulsión es de importancia decisiva en la hominización.

Por último debemos mencionar la enigmática relación entre cuerpo y alma, psique y soma. Enigma que por cierto no descubrió el psicoanálisis, pero cuya extrañeza sí contribuyó a reforzar de manera considerable. Pienso que el fracaso de las teorías, tanto filosóficas como científicas, tendientes a explicar o "entender" esa relación, obedece a que quedan prisioneras de la lógica conjuntista-identitaria. Como si fueran dos entidades separadas en las que, de acuerdo a las opciones del teórico, una sería "causa" y la otra "efecto". Pero ya en la vida cotidiana observamos que esa relación no existe en el presente caso. El alma depende del cuerpo (lesiones, alcohol, psicotrópicos) y a la vez no depende (resistencia o no al dolor y la tortura, elección deliberada de la muerte). El cuerpo depende del alma (movimientos voluntarios, enfermedades psicosomáticas) y no depende (en este preciso instante, por suerte, y otras muchas veces por desgracia, millones de células funcionan en mí sin que yo tenga nada que ver).

Sin embargo, y pese a las apariencias, el psicoanálisis demuele el determinismo en la vida psíquica. A primera vista lo "refuerza", elaborando de manera mucho más rica y precisa que nunca, la "causación" por representación. Claro que esa "causación" es extraña: no sólo no es categórica (y ni siquiera probabilística), sino que además es sólo constatable a posteriori, cosa que le niega toda posibilidad predictiva. Y sobre todo porque hablar de causación en este caso es un monstruoso abuso de lenguaje: la representación no puede ser "causa" porque no es rigurosamente determinable, y porque el flujo incesante de representaciones, afectos y deseos lo es todavía menos.

Ese rechazo al determinismo no es explícito en Freud, que se consideraba "determinista". Sin embargo, está ahí como trasfondo en su obra el determinismo. Lo he mostrado en el caso del sueño, y puedo hacerlo con ese famoso problema de la "elección de neurosis", al que Freud volvió tantas veces sin encontrarle nunca una "solución" que le resultara satisfactoria. Ya a comienzos de los años veinte, y en particular en los textos sobre sexualidad femenina, Freud describe con claridad varios "destinos" posibles de la joven, conviniendo al final en que no puede saberse qué factor determinó tal o cual evolución personal, y no otra. Se limita a emitir vagas hipótesis acerca de la "cantidad" o "calidad" de la libido, hipótesis que obviamente no se prestan a ningún control. En otros contextos, pero siempre en la misma época, habla de "modulaciones temporales" de la libido. (Mucho después, von Neumann[7] formuló una idea análoga, la de la modulación frecuencial de los influjos nerviosos como portadores de información). Muchas veces también se invocan "factores constitucionales" (innatos, lo cual no por fuerza quiere decir hereditarios) para dar cuenta, por ejemplo, del evidente fenómeno de la diferencia, desde el origen, de la tolerancia a la frustración entre sujetos. Está claro que esto no hace más que reconocer, aunque sin explicarla, la singularidad de cada sujeto humano.

En el caso específico del ser humano, en la base de dicha indeterminación encontramos lo que lo diferencia de manera radical de cualquier otro viviente, es decir la imaginación radical. Volveré a esto.

Antropología filosófica

Todo ser viviente es un ser para sí. Eso significa en primer lugar que crea su propio mundo, un mundo propio, una

7. Ver J. von Neumann, *The Computer and the Brain*, New Haven, Yale U. P., 1958. Los textos de Freud aludidos en ese párrafo son sobre todo: "Un caso de homosexualidad femenina" (1921), "Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia sexual anatómica" (1925), "La sexualidad femenina" (1931), como también "Más allá del principio de placer (1920), "El Yo y el Ello" (1923) y "El problema económico del masoquismo" (1924).

Eigenwelt. Cosa que a su vez implica que presenta (o que "tiene" o que es, y por lo que cual se define como ser viviente) un alma. La lengua común lo reconoce claramente cuando contrapone seres animados e inanimados, y es lo que Aristóteles afirma de entrada en su *De anima*. Aunque fue descubierta por Aristóteles en el Libro III del mismo tratado con el término de *phantasia*, la determinación fundamental del alma, a saber la imaginación, fue relegada por el conjunto de la filosofía heredada al lugar de una "facultad" (o "función") del alma entre muchas otras. Facultad en su mayor parte secundaria, y función generalmente engañosa, con la notoria excepción de Kant y Fichte.[8]

Imaginación es la capacidad de hacer existir lo que no está en el mundo meramente físico y, por sobre todo, de representarse, y a la manera propia de cada cual, de presentar para sí, eso que rodea y le importa al ser viviente, y sin duda también su propio ser. En el caso de la representación "externa" –la percepción– esa presentación está condicionada, pero no causada, por el ser-así del medio ambiente y los "objetos" que están en él. Al mismo tiempo, el viviente crea el equivalente de lo que llamamos afecto –placer/displacer–, e intención –búsqueda/evitación–. El viviente tiende, apunta a algo relativo a "sí" y a lo que él crea como "medio ambiente". Para empezar, el afecto es una "señal" decisiva de su relación con el medio ambiente.

Pero en el caso del simple viviente, esa relación es esencialmente *funcional*. La *imaginación* del viviente está centralmente sometida a funciones e instrumentalidades como las de conservación y reproducción. (La cuestión de los *excesos* del trabajo imaginativo en algunas categorías de vivientes sobre la estricta funcionalidad es muy compleja y no vamos a tratarla aquí. Y sean cuales fueren, las conclusiones no afectarían el curso principal del argumento). Es fácil ver que la creación de un mundo propio y la autofinalidad del viviente se implican de

8. Ver, por ejemplo, mis textos "El descubrimiento de la imaginación" (1978), incluido en *Dominios del hombre*, *op. cit.*, y "Lógica, imaginación, reflexión" (1988), incluido bajo el título de "Imaginación, imaginario, reflexión" aquí mismo.

manera recíproca. Ese vasallaje funcional hace pareja con otro rasgo fundamental del viviente: la clausura, la clausura de ese mundo propio dado de una vez y para siempre. Los productos de la imaginación genérica de cada especie viviente son estables e indefinidamente repetitivos.

Ahora bien, la ruptura que traduce el surgimiento de lo humano está ligada a una alteración de esa imaginación que a partir de entonces se vuelve imaginación radical, constantemente creadora, surgimiento ininterrumpido en el mundo psíquico (tanto inconciente como conciente) de un flujo espontáneo e incontrolable de representaciones, afectos y deseos. Podemos resumir esos rasgos esenciales como sigue:

-los procesos psíquicos humanos están relativamente desfuncionalizados en relación al sustrato biológico del ser humano –muchas veces son antifuncionales, y la mayor parte del tiempo afuncionales–. La sexualidad humana no es funcional, como tampoco la guerra;

-en el humano el placer representativo domina sobre el placer de órgano. Esa dominación se liga con lo que Freud llamaba la omnipotencia mágica del pensamiento, en verdad una omnipotencia efectiva en el mundo inconciente, donde "pensar" es "hacer". Si surge un deseo, aparece también enseguida la representación que lo cumple;

-la imaginación, concebida como representativa, afectiva y deseante, se vuelve autónoma. Como ya dijimos, para el viviente la creación tiene lugar una vez y para siempre, y queda sometida de manera central a la funcionalidad. En el humano, el flujo espontáneo de la imaginación, en lo que tiene de específicamente humano, se separa de la finalidad biológica. Esta condición muestra la capacidad del ser humano para romper la clausura (cognitiva, afectiva, deseante) donde queda encerrado el simple viviente.

Esos son los atributos de la imaginación humana que en general la filosofía heredada ignoró, o en el mejor de los casos nunca tematizó, por haberla instalado en la mera reproducción de lo ya "percibido" y la recombinación de sus elementos. Hasta el propio Kant, que se eleva hasta la idea de

una imaginación trascendental (que significa: condición para tener *a priori* conocimiento de algo), la constriñe a producir siempre las mismas formas, sometidas al funcionamiento del Ego cognosciente y conciente (es característico que siempre hable de *produktive*, y no de *schöpferische Einbildungskraft*). La autonomización de la imaginación, su desligamiento de la funcionalidad, es lo que le permite a los humanos pasar de la simple señal al signo, al arbitrario *quid pro quo* del lenguaje.

La autonomización de la imaginación y el remplazo del placer de órgano por el placer de representación son la condición de esa determinación decisiva del ser humano, sin la cual no habría habido hominización: la sublimación. La sublimación es la capacidad de investir "objetos" imperceptibles, socialmente instituidos, que tienen únicamente existencia social, y de encontrar en ellos placer (en sentido psíquico).

No es la "maduración tardía" del ser humano lo que "explica" la socialización y la existencia de una sociedad. En nada cambiaría un grupo de chimpancés si los cachorros maduraran a los diez o doce años en vez de cuando tienen uno o dos.[9] La condición psíquica de la "necesidad" de sociedad que tienen los humanos deberá buscarse en la naturaleza de la mónada psíquica inicial, cerrada sobre sí, absolutamente egocéntrica, omnipotente, que vive en la identidad originaria: yo = placer = sentido = todo = ser = yo. *Ich bin die Brust*, yo soy el pecho. Ese es el prototipo del sentido para el ser humano. Sentido que perdió definitivamente por haber salido del mundo monádico de autosuficiencia psíquica. Sentido que trata de recuperar a través de religión, filosofía o ciencia, y del que la sociedad debe brindarle siempre un sustituto –también siempre incapaz de equipararse con el prototipo inicial– por medio de significaciones imaginarias instituidas socialmente.

9. Llega a durar hasta cinco años en el caso de los Bonobos (*Pan paniscus*), que presentan además un comportamiento fascinante en más de un aspecto. Ver Frans B. M. de Waal, "Bonobo Sex and Society", *Scientific American*, marzo de 1995, pp. 58-64. Los Bonobos muestran también un notable desarrollo de las actividades sexuales no funcionales (incluidas las homosexuales): Christian Mignault, "Les initiatives sexuelles des femelles singes", en *La Recherche* de diciembre de 1966, pp. 70-73.

A través de la socialización, a través de su fabricación social como individuo social, el sujeto humano accede a lo que llamamos "realidad" y "lógica". Esa socialización es al mismo tiempo una *historia*, historia del sujeto y acceso a una historia colectiva, algo muy distinto de un simple asunto de "aprendizaje", como se pretende hacernos creer de nuevo. Dicha socialización se apoya en dos modos fundamentales de operatoria psíquica: proyección e introyección. El primero es siempre preponderante, y presupone al segundo, cuya condición esencial es la *investidura* psíquica de lo que ha sido interiorizado. Ese es el papel del Eros en la *paideia* que tan genialmente anticipó Platón sin poder hacerlo entender –cosa que sí nos permite el psicoanálisis. A través de sus sucesivas fases, esa historia es el origen de la constante estratificación de la psique humana (no podríamos decir nada análogo de la animal porque no tiene verdadera "historia"), donde las huellas de etapas anteriores coexisten con las fases más recientes sin "integrarse armoniosamente" nunca, se cristalizan también en "instancias" psíquicas y persisten en una totalidad contradictoria o incoherente que siempre es conflictiva.

Esas determinaciones de la psique humana condicionan fuertemente la constitución de la sociedad. La sociedad es una totalidad de instituciones –que se mantienen unidas porque encarnan en cada caso un magma de significaciones sociales imaginarias. Jamás hubo ni habrá sociedad puramente "funcional". Las significaciones sociales imaginarias organizan el mundo propio de la sociedad considerada en cada caso y le dan "sentido" a ese mundo. El mundo propio de cada sociedad debe mantenerse unido en y por sí mismo, pero también debe darle sentido a los individuos de esa sociedad –y esa absoluta exigencia de sentido viene de la psique.

Filosofía práctica

Antes de abordar la cuestión del posible aporte del psicoanálisis a la filosofía práctica hay que hacer un desvío relativo a la antinomia que mencioné al empezar: esa realidad psíquica

de la que se ocupa el psicoanálisis es pura efectividad. Un deseo es un deseo y como tal no es ni bueno ni malo, ni lindo ni feo, ni verdadero ni falso (es "verdadero" sólo en el sentido de que es). ¿Cómo puede entonces mantener la psique alguna relación con la verdad o el valor?

Tanto en la kantiana como en casi todas las filosofías heredadas esta cuestión se presenta como una antinomia insoluble. Si todo lo que digo como individuo efectivo está realmente determinado (como debe estarlo, ya que la psique sólo existe como fenómeno y por ende está sometida a la causalidad), la palabra verdad no tiene ningún sentido. Por hipótesis, hay tantas razones suficientes cuando digo que 2 + 2 son 4 como cuando digo que la luna es un queso. Pero decir que en gran parte los procesos psíquicos están indeterminados tampoco simplifica demasiado las cosas, ya que desde el punto de vista de la verdad las proposiciones que enuncio son meramente aleatorias. Paradójicamente, la indeterminación de los procesos psíquicos no nos ayuda a aclarar la posibilidad efectiva de la verdad si no está acompañada de su contrario: la causación por representación. Y cuando hablamos de verdad o más generalmente de valor, esa causación presupone sublimación, o sea investidura de representaciones imperceptibles (o ideales, si se prefiere). Lo cual en términos psicoanalíticos presupone la conversión de la pulsión hacia la búsqueda de un objeto sublimado. Somos capaces de verdad porque podemos investir una actividad que en sentido estricto no aporta ningún placer libidinal: la búsqueda de lo verdadero. Y esa posibilidad nos remite a su vez a lo histórico-social: a una historia donde se creó la idea de la verdad, y a una sociedad que mal que bien supo romper esa clausura del sentido característica de las sociedades heterónomas tradicionales.

La cuestión de la filosofía práctica aparece en psicoanálisis como la cuestión del fin y la finalidad del tratamiento, pero también como la de sus "medios" y "modalidades".

¿Por qué tomamos gente en análisis? Podemos contestar que porque sufre. Pero si sólo se tratara de aliviarle el sufrimiento tal vez más valdría administrarle calmantes, cosa por otra parte

La posesión de esta situación como primordial e incancel
arrastra las suposiciones de prejuicios y decisiones previas, todo
ellos incorporados de manera irreflexiva en las pretendidas conte
emplaciones en meras descripciones de lo que se da tal como se da
del modo de dejar ser a los entes y "ponerse por delante".
La relevancia filosófica de la situación anterior salta a la vis
ta en los últimos trabajos de Maurice Merleau-Ponty, al menos
tal como los conocemos a través de Lo Visible y lo Invisible y lo
apuntes de trabajo que lo acompañan. Por supuesto que aqu
se trata de "notas", y su autor cuya obra se interrumpió
prematuramente debido a su muerte, y mucho menos de pode
mos afirmar, a través de un caso que nos parece ejem
plar, el peso enorme que los prejuicios implícitos en la
ontología tradicional cargan a su pensamiento que en ese pre
ciso momento trata de desprenderse de ellos. Caso ejemplar
ya que, siempre, Merleau-Ponty afirma su intención
de ir más allá de la ontología tradicional y la
intencionalidad, de la conciencia, aun porque esa intención
fuerte de su pensar no llega a su realización. A su vez, ello se
debe a que Merleau-Ponty fue uno de los primeros (y segu
ramente uno de los raros) filósofos contemporáneos en reco
nocer filosóficamente acerca y frente a esos interrogantes
propiamente filosóficos que tanto la política como la socie
dad, el psicoanálisis, la lingüística y el arte ponen impetuosa
mente sobre el tapete. Es afirmar que sin dejarse obnubilar
por lo cognitivo pudo ver regiones y "objetos" tan dignos de
consideración como el "saber". El que muchas veces supo ha
blar de ellos no sólo con "aplicación" una filosofía preconcebi
da, sino sacando a la luz el modo de ser que les era específico
y reformando con ello su propio pensamiento. El que mostró
en los hechos que un esfuerzo por superar la ontología here
dada no puede más que mediarse de la "diferencia ontológica"
Así es cómo, sobre todo en un terreno de importancia tan
capital para todos nosotros, al retomar la idea husserliana de
Institución (Stiftung), idea que Husserl toma básicamente en
el horizonte de lo cognitivo y cuya muy precisa y estricta fun
ción consiste en asegurar la presencia de significaciones en la

MERLEAU-PONTY Y EL PESO DE LA HERENCIA ONTOLÓGICA*



La representación proviene de la imaginación radical; es imaginación radical que se manifiesta y se figura. Lo es sobre todo cuando es representación perceptiva y porque se apuntala (por retomar un término de Freud que usaremos bastante) en un ser-así de lo sensible, coalescencia evidente e ininteligible entre "lo que siente" y "lo que es sentido". No hay ojo en acto sin luz, ni luz sin ojo en acto. Pero la imagen, lo visto, no está ni en el ojo ni en la luz ni en "la cosa", sobre todo porque como tal no puede ser "explicada" ni por unos ni por otra. La imagen no está ni "aquí en mi cabeza" ni "allá en la cosa" o "en medio de las cosas". La imagen es aquello por lo cual y en lo cual surgen un "aquí" y un "allá". No puedo ver sin espaciar o espacializar –y espacio y espacializo desde el momento en que imagino, ya que toda figura, cualquiera sea su casi-materia (visible, sonora y hasta noemática) se hace enseguida (*ama*) posición de distancias ordenadas. No basta con decir que percibir supone imaginar. Percibir *es* imaginar en el sentido literal y activo del término. Percibir (al igual que recordar) es una de las especies del imaginar y la percepción una variante de la representación. Que plantee una infinita cantidad de problemas específicos e interminales (pero no más graves que el recuerdo, el

* Capítulo de *El Elemento imaginario* redactado en 1976-77. Traducción alemana, en Alexandre Métraux y Bernard Waldenfels (editores), *Die leibhaftige Vernunft-Spuren von Merleau-Pontys Denken*, Munich, Fink Verlag, 1986, pp. 111-143; traducción inglesa realizada por David A. Curtis, en *Thesis Eleven*, Nº 36, 1993, pp. 1-36.

sueño o la ficción) de ningún modo basta para hacerla salir del ser de la representación, ni para conferirle, con relación a otras especies de ésta última, privilegio ontológico alguno, como no sea en virtud del mismo deslizamiento (homología, y no analogía) que desde hace veinte siglos ha hecho buscar con regularidad en los caracteres del ente por excelencia, el *ens realissimum*, la significación del ser a secas.

Ahora bien, ese privilegio es constante en la tradición filosófica. En base a la idea de que la percepción da acceso a las "cosas", se cae siempre en otra idea según la cual sólo la percepción da verdaderamente acceso a algo (o inversamente, pero dentro de la misma organización lógico-ontológica, y puesto que la percepción no da realmente acceso a las cosas, se cae en la idea según la cual nada puede hacer salir al "sujeto" de la esfera de "su" representación), y que por lo tanto cualquier otra especie de representación halla su origen en la percepción y no es más que su calco, variante endeble, residuo lacunar y deficitario. ¿De dónde viene ese privilegio? Evidentemente se trata de la otra cara del mismo prejuicio ontológico que la filosofía le aplicó siempre a la *res* –*extensa* o *cogitans*, o incluso reducida a *idea*, *ousia* o *Wesen*–, aunque a veces se haya encarnizado en demostrar que *no hay res* (o que la *res* no lo es realmente), testimoniando con ello que el tema seguía resultándole primordial. ¿Pero qué es la *res*? ¿Y qué es la percepción? ¿Está realmente primero o hubo un fatal derecho de prioridad que dejó en el atolladero a todo lo que vendría después con sus distintas modalidades y variantes? ¿Por qué, aunque jure abandonar o cuestionar las clásicas dicotomías de "sujeto" y "objeto", el filósofo es siempre deportado a esa situación triádica donde están "el que mira" y la "cosa" mirada –la eterna mesa, el eterno tintero, instrumentos esenciales del oficio–, o bien, cuando se atreve a innovar con audacia, esa "montaña que se eleva en el paisaje" –y su relación canónica que es simplemente *teoría*, visión– no sólo ni tanto porque la metáfora visual siempre le impregne el lenguaje, sino porque la estructura de esa relación siempre se planteó como recepción pasiva de algo "dado" o de algo que "se da".

La posición de esta situación como primordial y canónica arrastra un sinnúmero de prejuicios y decisiones previas, todos ellos importados de manera irreflexiva en las pretendidas constituciones *ab ovo*, descripciones de lo que se da tal como se da, decisión de dejar ser a los entes y "ponerse por delante".

La tenacidad filosófica de la situación anterior salta a la vista en los últimos trabajos de Maurice Merleau-Ponty, al menos tal como los conocemos a través de *Lo Visible y lo Invisible* y los *Apuntes de trabajo* que lo acompañan. Por supuesto que aquí no se trata de "criticar" a un autor cuya obra se interrumpió justo cuando cobraba nuevo vuelo, y mucho menos de polemizar, sino de mostrar, través de un caso que nos parece ejemplar, el peso enorme con que los prejuicios implícitos en la ontología heredada cargan a un pensamiento que en ese preciso instante trata de desprenderse de ellos. Caso ejemplar, no sólo porque Merleau-Ponty afirme su intención programática de romper con la ontología tradicional y la egología que le es consustancial, sino porque esa intención recibe de su parte un inicio de realización. A su vez, ello se debe a que Merleau-Ponty fue uno de los primeros (y sigue siendo uno de los raros) filósofos contemporáneos en mostrarse *filosóficamente* atento y abierto a esos interrogantes propiamente filosóficos que tanto la política como la sociedad, el psicoanálisis, la institución y el arte ponen imperiosamente sobre el tapete. El filósofo que sin dejarse obnubilar por lo cognitivo pudo ver regiones y "objetos" tan dignos de consideración como el "saber". El que muchas veces supo hablar de ellos no sólo sin "aplicarles" una filosofía preconcebida, sino sacando a la luz el modo de ser que les era específico y renovando con ello su propio pensamiento. El que mostró en los hechos que un esfuerzo por superar la ontología heredada no puede más que mofarse de la "diferencia ontológica". Así es como, sobre todo en un terreno de importancia tan capital para todos nosotros, al retomar la idea husserliana de institución (*Stiftung*) –idea que Husserl toma básicamente en el horizonte de lo cognitivo y cuya muy precisa y estricta función consiste en asegurar la presencia de significaciones en la

inmanencia de una historia sólo vista, cuando lo es, como teleología de la Razón– Merleau-Ponty logra, justamente porque pudo empezar a ver la historia como historia y no como contingencia externa ni "destino del Ser", darle al término una significación incomparablemente más fuerte, llegando incluso a hablar de "*institución del Ser*". Así es como también en sus últimos escritos el término y la idea de imaginario retornan con frecuencia, aun cuando su indeterminación roce el equívoco, y podamos ver en ello el esbozo de un movimiento que de haberse prolongado tal vez habría permitido, no "*conmover las divisiones de la ontología tradicional*", sino dar vuelta el conjunto de esa ontología, desde sus orígenes.

Pero ese movimiento aborta en el momento mismo en que es esbozado –y sin que la muerte sea responsable. Desde luego, no digo que de haberlo ayudado el tiempo Merleau-Ponty no hubiera podido modificarlo, continuarlo y afirmarlo. Pero en ese caso tendría que haber dejado de lado *Lo Visible y lo Invisible*, y no sólo los enunciados de la obra sino su orientación silenciosa, la calidad de su intención ontológica. Por empezar, en ese caso habría que haber abandonado la "realidad" y esa ilusión ontológica tradicional que Heidegger exacerbó y Merleau-Ponty retomó de él: la que hace del ser el darse de lo que es dado y por lo tanto fatalmente no puede reglarse más que en el ser-dado. Las pocas aproximaciones a lo imaginario de *Lo Visible y lo Invisible* son y sólo podían ser aproximaciones, porque son profundamente heterogéneas e incompatibles con lo esencial del pensamiento que allí se despliega.

Por eso, en lo que parece haber sido un primer intento de comenzar el libro, Merleau-Ponty escribía: "...nos prohibimos también introducir en nuestra descripción los conceptos nacidos de la reflexión, ya sea psicológica o trascendental... Al comenzar, debemos renunciar a nociones tales como "acto de conciencia", "estados de conciencia", "materia", "forma" e incluso "imagen" y "percepción". Excluimos el término percepción en toda la medida en que subtiende un recorte de la vivencia en actos discontinuos o una referencia a "cosas" sin estatuto preciso o solamente alguna oposición entre lo visible

y lo invisible... Todavía no sabemos qué es ver y qué es pensar, si esa distinción es válida y en qué sentido. Para nosotros, la "fe perceptiva" envuelve todo lo que se le ofrece al hombre natural como original en una experiencia-fuente, con el vigor de lo que es inaugural y presente en persona, según una visión que para él es definitiva y no podría concebirse más perfecta y cercana, se trate de cosas percibidas en el sentido corriente de la palabra o de su iniciación en el pasado, en el imaginario, el lenguaje, la verdad predicativa de la ciencia, las obras de arte, los otros, o la historia. No prejuzgamos acerca de las relaciones que puedan existir entre esas diferentes "capas", ni siquiera acerca de que lo sean, y parte de nuestra tarea consiste en decidirlo, según lo que nos haya enseñado nuestra interrogación de la experiencia bruta o salvaje".[1]

No vamos a discutir aquí la posibilidad de discutir desprejuiciadamente porque nos apartaríamos de nuestro propósito, y además porque ese resabio de ingenuidad husserliana que aquí se reivindica es abandonado luego a lo largo de la obra y en *Apuntes de trabajo*. Retengamos sí la negativa al "recorte de la vivencia" no sólo en cuanto a las discontinuidades temporales sino a las oposiciones "cualitativas": visible e invisible, cosas percibidas– lenguaje imaginario, etc. Veamos ahora la inmediata continuación del pasaje citado: "La percepción como encuentro de las cosas naturales está en el primer plano de nuestra búsqueda, no como función sensorial simple que explicara las demás, sino *como arquetipo del encuentro originario, imitado y renovado en el encuentro del pasado, de lo imaginario, de la idea*" (*V.I.*, el subrayado es mío). Entonces, tras afirmar que no se prejuzgaba acerca de las relaciones que pudieran existir entre las diferentes "capas" y "ni siquiera acerca de que lo sean" ¿cómo podemos distinguir y oponer la percepción como "encuentro de las cosas naturales" y el encuentro "del pasado, lo imaginario, la idea"?

1. Merleau-Ponty, *Lo Visible y lo Invisible*, París, Gallimard, 1964, pp. 209-210 [a partir de ahora abreviado como *V.I.*].

¿Quién nos autorizó en esa etapa a distinguir en forma absoluta entre percepción e imaginario? Sobre todo, ¿qué nos permite considerar a la percepción, no ya como principio explicativo sino como "arquetipo" (cosa infinitamente más pesada) y afirmar que el encuentro imaginario es su imitación y renovación? Todas las decisiones ontológicas ya han sido tomadas con esa simple palabra: la percepción es *arquetipo*; pasado, imaginario e idea la "renuevan".

Ya vamos a ver que no es una expresión accidental. Cuando se trata de emprender un nuevo examen de la "presencia", la "cosa" y "el algo", lo que aparece con toda naturalidad en su pluma es que "ese algo" que se presenta y nos es presentado, es "ese guijarro o esa conchilla" (*V.I.*, p. 213). También en la última versión –y poco importa la dialéctica en cuyo seno se formula–, Merleau-Ponty escribe sin ningún problema: "Ahora entonces que tengo en la percepción la cosa misma, y no una representación..." (*V.I.*, p. 21).

Pero que un extravagante rechace las reglas del juego y no quiera "empezar" por mesas y guijarros; que diga: "Empiezo sin ningún prejuicio, sin privilegiar tal o cual forma de vivencia por sobre las demás, quiero considerar lo que se da tal como se da. *Ya sea mi sueño de anoche...*" –basta para que toda la filosofía haga agua. ¿Tendrá él la "cosa misma", su "representación" o la "representación" (en estado de vigilia) de una "representación" (el sueño)? Y si ésta se plantear como "experiencia-fuente" con igual derecho que cualquier otra –después de todo, tanto da una vivencia como otra–, ¿podrían venirle atrás muchas páginas de cualquier libro de filosofía? Lo que siempre discutió la filosofía es el cuestionamiento de la "realidad" de un correlato de la percepción a partir de la "evidente" ausencia de un correlato "objetivo" del sueño –y siempre en el presupuesto de que al menos una *idea* indudable de la "realidad" nos es brindada por esa referencia a un correlato "objetivo", como bien lo muestra Merleau-Ponty (cf. *V.I.*, pp. 19-21). Pero nunca el sueño por ejemplo *como tal*, el modo y tipo de ser que él hace ser, y que si de arrancar "sin prejuicios" se trata vale

tanto como otro cualquiera. Lo que un filósofo tradicional le objetaría a este procedimiento sería que el sueño no nos brinda un modo de ser "originario", ya que cuando él está los que no estamos "plenamente" somos nosotros –lo cual de hecho significa: como soñando *y* pensando el sueño– y porque cuando pensamos el sueño no tenemos al sueño "en persona", "en carne y hueso", sino su reproducción en un recuerdo difícil. Pero los postulados tácitos del argumento equivalen a una tesis dudosa y a un deslizamiento lógico: la única experiencia legítima y admisible es la "presencia en persona" de algo con una conciencia lúcida; *por lo tanto, únicamente 'es'* lo que se da en dicha experiencia (y como máximo lo que necesariamente puede inferirse de ella).

Desde luego ésa no es la tesis de Merleau-Ponty. Tras haber mostrado que el escepticismo comparte con cierto realismo ingenuo la idea de "un Ser que sólo sería en sí" y señalado que "... se le responde bastante al escepticismo mostrando que hay una diferencia de estructura y por así decir de material entre la percepción o verdadera visión, que da lugar a una serie abierta de exploraciones concordantes, y el sueño, que no es *observable* y al ser examinado es casi sólo lagunas" (*V.I.*, p. 20), sigue diciendo: "Por supuesto, esto no termina con el problema de nuestro acceso al mundo: al contrario no hace más que empezar... Si bien sin saberlo podemos retirarnos del mundo de la percepción, nada nos prueba que alguna vez estemos en él, ni que lo observable lo sea nunca del todo ni que esté hecho de un tejido distinto al del sueño. Al no ser absoluta la diferencia entre ellos, estamos autorizados a ponerlos juntos en nombre de "nuestras experiencias", y será por encima de la percepción misma donde deberemos buscar la garantía y el sentido de su función ontológica. Cuando se abra vamos a jalonar ese camino, que es el de la filosofía reflexiva, pero que empieza mucho más allá de los argumentos escépticos..." (*V.I.*, pp. 20-21; destacado en el original).

¿Por qué ese camino que pasaría "por encima de la percepción misma" sería necesariamente el de la filosofía reflexiva, y por qué, cuando es cuestión de acuñar la idea de que la

diferencia entre lo observable y el sueño no es absoluta, encontramos nada más que esa "conversión reflexiva" por medio de la cual "percibir e imaginar no son más que dos maneras del *pensar*?" (*V.I.*, p. 49, subrayado en el original). Sin embargo, Merleau-Ponty describió con rigurosidad no exenta de ironía qué pasa con lo imaginario dentro de esa filosofía: "... el círculo estrecho de los objetos de pensamiento pensados a medias, de los semiobjetos o fantasmas sin consistencia ni lugar propio alguno, desaparece bajo el sol del pensamiento como nieblas matinales y entre el pensamiento y lo que éste piensa no hay más que una delgada capa de impensado" (*V.I.*, pp. 50-51). No obstante, esa filosofía para la cual el imaginario tiene necesariamente ese lugar –y que por eso mismo bascula íntegramente del lado de una ficción incoherente en cuanto se encara con seriedad el tema del imaginario– es recusada sólo cuando olvida que no es más que la mitad del círculo y que "se disimula en su propio resorte" –a saber que "para constituir el mundo hay que tener noción del mundo como mundo preconstituido" (*V.I.*, p. 56). La crítica a Descartes y la filosofía reflexiva se apoya por entero en la evidencia de la "vida perceptiva de mi cuerpo... presupuesta en toda noción de objeto y... que realiza la primera apertura al mundo" (*V.I.*, p. 60); la diferencia entre real e imaginario vuelve a tornarse de pronto tan absoluta como podría serlo, sus cualidades opuestas, la consustancialidad del primero con lo verdadero y del segundo con la ilusión masivamente afirmada ("lo real es coherente y probable porque es real, y no real porque es coherente; el imaginario es incoherente e improbable porque es imaginario, y no imaginario porque es incoherente" [(*V.I.*, p. 63)]. Hay "presencia del mundo entero en un reflejo" y "ausencia irremediable en los delirios más ricos y sistemáticos... y esa diferencia misma no es de lo más a lo menos" (*V.I.*, p. 63). Podría observarse cuán difícil es excluir del mundo al delirio (pues si no dónde incluirlo), y que un mundo sin delirio es una fabricación filosófica incoherente. Para una filosofía así, *El Castillo* y *Tristán e Isolda* forzosamente tienen que ser incoherentes e improbables –*o bien* "imitaciones". Pero lo que sobre todo hay que ver es una anfibología

característica respecto del término "mundo" y un deslizamiento también característico (ni accidental ni resultado de un "descuido") entre un sentido estricto de "mundo", con relación al cual dichos enunciados están aparentemente justificados, y un sentido amplio, con relación al cual son insostenibles pero que es efectivamente buscado, ya que lo que ahí se juega es tanto lo verdadero como ese Ser acerca del cual las diferentes percepciones son "perspectivas" y que "en toda circunstancia está fuera de contexto" (*V.I.*, pp. 64-65).

En otro contexto, y antes de retomar el trámite husserliano para criticarlo reafirmando una tesis del mundo y queriendo mostrar que ninguna duda podría afectarlo en absoluto, Merleau-Ponty escribe: "... lo que queda (tras la destrucción de las creencias) no es poco ni de otra especie que lo cercenado: son fragmentos mutilados de esa vaga *omnitudo realitatis* contra la que se ejercía la duda, y que la regeneran con otros nombres –apariencia, sueño, Psique, representación. En beneficio de esas realidades flotantes se pone en duda la realidad sólida" (*V.I.*, p. 143). Así como a partir de *La República* hubo una *ousia* que por serlo tanto dejó de ser *ousia* y se transformó en un más allá de la *ousia*, y así como el *ens entium* fatalmente siempre llega a ser el único *ens* verdadero –si no, ¿de qué manera se lo distinguiría del *esse*?–, también hay en la *omnitudo realitatis* una realidad más "sólida" que las demás. ¿Cómo evitar entonces que se vuelva arquetípica y los residuos "flotantes" no tengan mucho que enseñarnos acerca de lo que existe sólidamente?

Desde luego hay un doble sentido, o más bien un sentido flotante del término "imaginario". A veces se refiere a producciones segundas, derivadas, de la imaginación o el imaginario radical, otras al modo de ser de lo imaginario como tal, o por último al imaginario como *dunamis*, vale decir como origen, como fuente. Así es como se logra atenuar la incompatibilidad o la inhomogeneidad de enunciados muy próximos unos de otros. "Recíprocamente, el imaginario no es un inobservable absoluto: él halla en el cuerpo análogos de sí mismo que lo encarnan. Tanto como las demás, esa distinción

debe reformularse y no se reduce a la de lleno y vacío (*V.I.*, p. 108).[2] Pero también, a propósito del "En-sí-para-sí imaginario" de Sartre apuntará: "Decimos simplemente que el En-sí-para-sí es más que un imaginario. El imaginario es sin consistencia, inobservable, y se desvanece cuando se llega a la visión" (*V.I.* p. 117). Y finalmente, algunas líneas más adelante: "La verdad del En-sí-para-sí sartreano es la intuición del Ser puro y la neg-intuición de la Nada. Nos parece en cambio que debe reconocérsele la solidez del mito, es decir la de un imaginario operante que forma parte de nuestra institución y es indispensable para la definición del Ser mismo" (*V.I.*, p. 118).

Consideremos la visión adoptada con respecto al ser de la representación en esta explicación relativa a lo visible: "... *él* [lo visible] no es tampoco representación para un espíritu: un espíritu no podría ser captado mediante sus representaciones, y le repugnaría esa inserción en lo visible que le es esencial al vidente" (*V.I.*, p. 184). No discutimos aquí la idea de lo visible, ni tampoco la de "carne", sino lo que esa frase incidental saca a la luz. ¿De dónde viene entonces esa idea de un espíritu que "tiene" representaciones pero no puede ser "captado" a través de ellas? Eso en *contra* de lo cual se define aquí al pensamiento –y que, como siempre, es decisivo– no es otra cosa que la idea vulgar de representación, construida por Heidegger en 1938 como "espantapájaros" y aceptada desde ese entonces sin crítica alguna en casi todas partes. No interesa aquí en qué medida esa idea vulgar pudo autorizarse en base a ciertas frases de Descartes, ni en qué otra (mucho más importante) en base a los manuales escolares de psicología. En cambio, sí importa señalar que se le dio crédito en base a una monstruosa deformación del pensamiento griego (que se constituyó de entrada en un cuerpo a cuerpo con la problemática de la *doxa*) y en un repetido ocultamiento del pensamiento kantiano de la *Vorstellung* y la imaginación.

2. Apuntemos nuevamente el carácter de discriminante ontológico implícitamente imputado a la noción de observable.

En contra de esa idea vulgar se desmarca Merleau-Ponty. Idea que a su vez se apoya en un modelo mecánico de la visión de la cual es un simple calco. Se supone que soy muy distinto de lo que veo, y que no estoy implicado en lo que veo; en cierto sentido, lo visto está a mi disposición en la medida en que, por ejemplo, siempre puedo cerrar los ojos o volver la cabeza. Del mismo modo dispongo de una pantalla interna en la que proyecto, cómo y cuándo quiero tal o cual imagen. Existe un tercer ojo metafórico, una cámara negra interna, una pantalla de proyección. Detrás de ese "tercer ojo", se encuentra un "espíritu" que al girarse un botón ilumina la pantalla y "obtiene" una representación. Demoler esta risible fabricación permite olvidar qué se está jugando aquí, y por sobre todo permite no demoler fabricaciones igualmente arbitrarias que sostienen con mucha más solidez todo el entramado del pensamiento heredado.

El espíritu no "tiene" representaciones. El espíritu, si queremos usar ese término, *es* eso: flujo representativo (y desde luego también otra cosa). Primero y por sobre todo, el "espíritu" es esa *presentación* perpetua de "algo" que no está ahí *para* otra cosa (re-presentación, *Vertretung*) ni *para* alguien. Percepción, sueño, ensueño, recuerdo, fantasma, lectura, audición de música con los ojos cerrados y pensamiento son en primer lugar y en esencia eso, rigurosamente por la misma razón. Así abra o cierre los ojos, escuche o me tape los oídos, exceptuando el sueño sin sueños, siempre *hay* eso mismo –y, por empezar, nada más que eso– que existe en y a través de esa presentación, hay (no por casualidad predomina la metáfora de la visión) *"espectáculo"* absoluto. No espectáculo de algún trans-espectáculo, ni espectáculo para un espectador, porque el espectador es uno mismo, a la vez que se está en la escena. Incluso es por medio de un pensamiento segundo, de una reflexión, que se describe todo ello como un claro que surgiría "adentro" de lo no iluminado, en una noche previa de la identidad, por una dehiscencia de y en algo distinto. La noche de la identidad es un pensamiento de *retorno a* (al *hay*), una metáfora, legítima en su momento, pero construida.

Hay Vorstellung, representación en el sentido "activo", *poner-colocar-por-delante;* por delante que no es "ante" o "delante de" otra cosa, que no es ubicar-algo-delante-de-alguien, sino aquello mediante y en lo cual todo ubicar y todo lugar existen, colocar originario a partir del cual toda posición -como "acto" de un sujeto o "determinación" de un objeto– tiene ser y sentido.

El pensamiento heredado no puede conservar ni por un instante dentro de sí esa región ontológica primera, ya que de inmediato se precipita a preguntar: ¿colocar quién qué cosa?, recubriéndola de entrada con determinaciones lógico-ontológicas posteriores y disociando con prontitud el *hay* en algo para alguien; transformando, incluso antes de haberlo registrado, el surgimiento originario de un *hay* impersonal y no-cósico (aquel mediante el cual hay mundo, aquel que incluso en el más extremo de los delirios, nunca deja ni puede dejar de ser como: este mundo, en relación "intramundana" o cósica); de esto resulta, inmediatamente, la casi ineluctable necesidad de pensar esta relación según las determinaciones "reales" habituales (continente-contenido, causa-efecto, materia-forma, productor-producto, reflejo-objeto reflejado). Y después, el vano e interminable esfuerzo por liberarse de esas determinaciones inscriptas con trazos indelebles en el enunciado de la pregunta. Pero el "algo" (como objeto, *Gegenstand*, cualquiera sea su tenor particular, pero manteniéndose como apartado del flujo representativo) y el "alguien" (como sujeto, cualquiera sea la "interpretación" que se le dé: hombre, alma, conciencia, "espíritu" o *Dasein*) son separaciones reflexivas; inevitables y legítimas –pero segundas; "reales" y "lógicas", e incluso "sólidas" hasta donde se pueda –pero segundas. Que en el *hay* del flujo representativo pronto haga eclosión (aunque no inevitablemente) la cosa perceptiva (pretendidamente plena) es importante y hasta decisivo –pero segundo–. Por otra parte, esta eclosión nunca podrá ser separación total, salvo como límite del pensamiento objetivante (límite que en tiempo y forma también posee su relativa legitimidad). Nunca podrá serlo, porque la percepción no es

separable de la imaginación radical, aun cuando no pueda reducírsela a ésta. Así también: que del flujo representativo emerjan una reflexión (sobre y siempre capturada por él) y un sujeto de esa reflexión es decisivo –pero segundo–. En ese caso no es cuestión de separar ni siquiera "parcialmente" sujeto y flujo (salvo en contextos tan reducidos y específicos que su interés es meramente técnico, como ocurre por ejemplo con el "sujeto trascendental"), y mucho menos de poner uno a disposición del otro. El sujeto no es poseedor de "sus representaciones, afectos e intenciones": el sujeto *es* eso, flujo representativo-afectivo-intencional donde ha emergido la posibilidad permanente de la reflexión (como modalidad de la representación que implica una re-presentación de la representación) y donde la espontaneidad bruta de la imaginación radical se ha convertido en parte en espontaneidad reflexiva.

Que en el flujo representativo (para ser breves nos limitamos por el momento a esa abstracción) surjan, casi como separadas, percepción de un "real" y reflexión finalmente referida a un sujeto de la reflexión, en un tiempo a la vez psicogenética, lógica y ontológicamente *segundo*, no significa que se trate de "derivados". Percepción de lo real y reflexión sobrevienen como verdaderas *síntesis*, y si bien del principio al fin presuponen el flujo representativo, en ningún caso podrían deducirse, producirse o construirse a partir de él. Tanto la cosa percibida como el pensamiento son creaciones del imaginario radical histórico-social (aunque pueda parecer escandalosa, esta proposición es consecuencia inmediata de que no haya ni pensamiento sin lenguaje ni "lenguaje trascendental", como tampoco percepción sin formas lógicas elementales). Por eso es que las interminablemente difíciles cuestiones que plantean se hicieron impensables en la perspectiva tradicional, tanto "realista" como "egológica", y de hecho casi siempre ambas cosas a la vez.

La verdadera consideración de la representación y del flujo representativo nos muestra bien distinto a un "espíritu con representaciones" e infinitamente diferente a la "inserción (del vidente) en lo visible": una indescriptible y recíproca implicación

del "sujeto" de la representación y la "representación". Representación "del sujeto" –que supera al sujeto–; sujeto de la "representación" –que supera a cualquier representación dada–. Porque el sujeto sólo existe como síntesis del flujo representativo emergente, siendo siempre y en primer lugar con ese flujo representativo indeterminado; y "la" representación, como representación "del sujeto", sólo existe a partir del momento en que hay sujeto, es decir mediante la creación e institución histórico-social de un lenguaje y un mundo público. Esa inherencia recíproca que no es identidad, simple diferencia, recubrimiento de uno por el otro, ni intersección que defina a una parte como asignable, no tiene nombre entre las relaciones de la lógica heredada. Sobre todo no podemos pensarla como "inserción" (del vidente en lo visible, del "sujeto" en lo "representado", lo "representable" o incluso el flujo representativo) porque estaríamos dejando de lado aspectos absolutamente decisivos. Por un lado y en especial le erraríamos al hecho fundamental de que no hay algo visible ya dado y hecho donde pudiera insertarse el vidente, ni tampoco "marco representativo", sino surgimiento, creación continua, inacabamiento nunca colmado que se transforma en otro inacabamiento. Nos quedaríamos en el atolladero de la ontología tradicional, con un ser-de-siempre (*aei*), siempre y sencillamente dado y dado *a ver*. Con eso mismo le erraríamos también a la verdadera esencia de la temporalidad, ya que para un "vidente inserto en lo visible", ¿qué podría ser el tiempo como no sea un tiempo "objetivo", esa hora durante la que lee en lo visible, o bien ese reloj que transporta "en sí mismo", pero bien aparte –en un bolsillo cosido– como para que no interfiera en su funcionamiento de vidente? Finalmente, nos volveríamos incapaces de empezar siquiera a pensar la subjetividad, ya que esa manera de concebir la "relación" del vidente con lo visible impide comprender de qué manera el vidente tomaría distancia de lo que *existe* como visible, distancia cualitativamente distinta de la que en forma de metafóra puede plantearse entre "partes" de lo visible. Ni de cómo podría apartar la vista de lo visible o "relativizarlo" por otras vías que las de la comparación de puntos de vista "espaciales". Y

mucho menos soñar, delirar, inventar o componer música. De tal modo que nos quedaríamos, justamente como ocurre en *Lo Visible y lo Invisible*, con un serie de aporías en crudo, de interrogantes totalmente desarmados frente al ser del sujeto (*V.I.*, pp. 244, 247, 255), frente a lo que lo califica siempre y hace de él un "ser-mío" en un sentido distinto al descriptivo y externo, y condenados a plantearlo simplemente como una incógnita, como una X que vendría "a animar el mundo percibido y el lenguaje" (*V.I.*, p. 244). Por lo tanto en ese esquema misterioso de la "animación" que Merleau-Ponty supo tan bien denunciar a propósito del comportamiento y la percepción, y que por más que se haga remite de manera ineluctable a un circuito ya hecho al que sólo le falta un *soplo* para que empiece a funcionar. Una incógnita, una X que como su venerable ancestro kantiano debería ser distinta en cada caso porque "está de mi lado" (*V.I.*, p. 244) y sin embargo al ser sólo una X en esencia tiene que ser la misma en todas partes –concepto que por lo tanto se contradice a sí mismo de manera simple y no mediata: la nada negativa, la nada absoluta. "Sólo percibo aquello de lo que hablo, la percepción y el lenguaje me tienen" (*V.I.*, p. 244). Esos enunciados heideggerianos, meras negaciones de sus correspondientes enunciados "antropológicos" o "trascendentales", se sitúan rigurosamente en el mismo terreno que contradicen, presentan la misma estructura de relación entre los dos "términos" que consideran limitándose a permutarlos y provienen del mismo orden de pensamiento. Desde un punto de vista profundo, es obvio que estrictamente no hay ninguna diferencia entre los enunciados: "el hombre tiene el lenguaje" y "el lenguaje tiene al hombre". Ambos plantean una "relación" (que, hablando con propiedad, no es una relación) entre esos dos "términos" bajo la forma de "tener" el uno al otro (y pese a algunos comentarios apresurados que puedan hacerse sobre la metaforicidad de dicho uso del "tener", pues cabe dudar si ciertos "antropólogos" no piensan que el lenguaje "se tiene" lo mismo que "se tiene" el saco), mostrando que son incapaces de pensar aquello de lo que aquí se trata en su irreductible originalidad, como *eidos* de sí mismo, es decir la relación *sui generis*

del lenguaje y el sujeto hablante. El "pensamiento del Ser" revela aquí esa misma esencia que logra ocultar con más éxito en otros contextos: esa negación de la antropología no es otra cosa que una teología disimulada.

Incluso podemos precisar qué piensa Merleau-Ponty como "representación" –y las aporías immediatas a que lo conduce su pensamiento, en base a una nota de mayo de 1960 titulada "Cuadro visual"– "representación del mundo" "Todo y Nada" (*V.I.*, pp. 306-307). Se trata de "generalizar la crítica del cuadro visual como crítica de la "*Vorstellung*" hasta llegar a una crítica del sentido de ser dado por uno y otra a la *cosa* y el *mundo*. Vale decir el sentido de ser *En Sí* (en sí no relacionado con lo único que le da sentido: la *distancia*, la separación, la trascendencia, la carne)... si nuestra relación con el mundo es *Vorstellung*, el mundo "representado" tiene como sentido de ser el En Sí. Por ejemplo, alguien se representa el mundo, para él hay un objeto interno que no está en *ninguna parte*, que es *idealidad*, y aparte del cual existe el mundo mismo. Lo que quiero hacer es restituir el mundo como sentido de Ser absolutamente distinto de lo "representado", a saber como ese Ser vertical al que ninguna de las "representaciones" agota y todas "alcanzan", el Ser salvaje".[3]

Pero la cuestión *segunda* del sentido de ser del mundo y la decisión de negarle el sentido de ser En Sí –que aquí no discutimos– no pueden hacerme negar el ser de la representación si éste además se ofrece primordial e indudablemente. Y tampoco suprimir a tiros la representación elimina el problema que plantean el otro y *su* percepción del mundo, apertura al ser o como queramos decir. Por otra parte, el revólver se atasca y suprimir la representación revela su carácter imposible en la misma frase que la señala: la obvia y por lo que hemos visto, asombrosa afirmación, de que la representación nunca "agota" pero "alcanza" siempre al Ser salvaje, restaura en un

3. Todas las palabras destacadas lo están en el texto.

lugar primordial a la representación colocándola a la vez en posición de exterioridad con relación a ese ser al que "alcanza" (Ser que sencilla y visiblemente aquí quiere decir todos los entes) y deja subsistir íntegramente la cuestión evocada por el otro y "su" representación del mundo. Porque, si estamos de acuerdo en que al igual que la mía, su representación alcanza al Ser salvaje, ¿cómo puedo saber que *lo* que alcanza la suya y *lo* que alcanza la mía son idénticos, comparables y participables por él y por mí? Una participación así, e incluso mucho más, una rigurosa identidad, se afirmaría de por sí si hubiera manera de "agotar" al Ser –incluyendo, para cada espíritu, ese "momento" del Ser que es otro espíritu (hegelianismo). Cerrada esa vía, cómo evitar, en esa posición husserliana del problema que adopta Merleau-Ponty, que la participabilidad se conciba sólo a partir de un postulado referido a sus propias condiciones de posibilidad: *eso que* se alcanza en cada ocasión es lo "mismo" o "comparable" u "homogéneo". Como literalmente está claro que no es cierto (o que lo es sólo para un pensamiento del En Sí y sus "reflejos"), se le mendiga un suplemento de plausibilidad a la progresión sin límite en las exploraciones concordantes: hay una vía que permite demostrar que lo que el otro y yo alcanzamos del Ser tiende a concordar o corresponderse a medida que avanzamos. Por lo tanto las idealidades son tres, no una.

La cuestión que plantea la dualidad entre mundo privado y mundo público –de una infinidad de mundos privados e incluso de una infinidad de mundos públicos, ya que evidentemente nuestro mundo público no es el mismo de los aztecas o los cazadores de Altamira– con el telón de fondo último de *un* mundo es totalmente independiente de la teoría de la percepción o de la representación –aunque ésta última se tome en su más anodina y estúpida acepción. Y se plantea en cuanto compruebo que el otro piensa algo que no dice: vale decir que es constitutiva del mundo ya doble de un niño de dos años, mucho antes de que lo contamine una mala teoría filosófica del En Sí. Se plantea cuando al aprender otra lengua compruebo que tiene palabras sin equivalente estricto en la

mía (y más aún, que ninguna de las palabras de esa lengua extranjera equivale a las de la mía). Y muy sencillamente se plantea cuando miro una estatuilla africana.

Ahora bien, *¿dónde* está y *qué es* lo que el otro piensa sin decirlo? ¿Eso que un africano *ve en* su estatuilla y que hablando francamente yo nunca veré, aun sabiendo de manera categórica *qué es y dónde está*? Que yo diga que "para él es un objeto interno que no está en ningún lado, que es idealidad"; o que diga que son un momento y una manera que él tiene de alcanzar el Ser salvaje sin agotarlo, momento y manera que nunca serán míos y que sólo podré pensar-y-representarme, ¿modifica realmente en algo la situación o los interminables enigmas que zanjamos constantemente al vivir? De todas maneras, lo mismo que en todas las *"vivencias subjetivas"*, debo "llevarlo" a ese " 'registro' que es el Ser" (*V.I.*, p. 239) (una vez más aquí interminable catálogo de los entes, simple *Inbegriff aller Seienden*); no puedo, aunque el otro nunca lo haya dicho, impedir que "algo" haya sido y quede por siempre en el haber sido una vez, por el simple hecho de haber sido una vez y para uno solo como pensamiento fugitivo, y para mí simple idealidad que apenas puedo designar en el vacío. ¿Cómo salir entonces del dilema: *o bien* el sentido de ser del mundo es efectivamente En Sí e idealidad, pues de ese mundo forman parte siempre esos innumerables "algo" esencial y necesariamente inaccesibles para mí y para todos salvo uno (el último pensamiento de la última persona anotada en el registro de defunciones de la ciudad de Beauvais en 1788). En Sí e idealidad infinitamente más pronunciados que los que la ciencia está obligada a postular: "hace doscientos millones de años, los continentes tenían tal forma", tiene por sentido: "sujetos científicos idénticos a nosotros habrían observado que...", y en ese caso la abstracción es tan efectuable como interminablemente justificado el contenido del enunciado. Pero la frase: "si usted fuera la última persona inscripta en el registro de defunciones etc., habría pensado en último lugar...", es doblemente vacía porque pretende asignar un contenido indesignable y postula una operación en su esencia

inefectuable. –*O bien* el sentido de ser equivale a "haber sido para alguien", y entonces no hay *un* sentido de ser, salvo en forma nominal, ya que ese sentido de ser: "haber sido para alguien" en esencia está vacío y ningún medio permite darle contenido idéntico o diferente a "ser para mí" y a "ser para X". A partir de ahí, cualquiera sea nuestra interpretación de la percepción, la representación, etc., estamos sumergidos sin esperanza en el océano de la composibilidad de un número indefinido no sólo de mundos, sino de sentidos de ser privados, y por otra parte absolutamente inasignables.

Aporías inmediatas, hemos dicho, que hacen a la manera de plantear el problema. ¿Cómo si no pensar la cuestión del mundo público, el *kosmos koinos*, eliminando u olvidando qué quiere decir *público*, pretendiendo pensarlo en el olvido activo de *koinotès* y *koinônia* y lo que las hace ser, vale decir lo histórico-social y su institución? En la medida en que queramos salir de ese lugar donde se reconoció que por necesidad esencial la actitud fenomenológica debe hacer del *alter ego* una imposibilidad inflexible y sólo puede salir del solipsismo a través del suicidio –vale decir que no puede salir–, queda un solo recurso, el retorno a la idea de una connaturalidad o una connatividad de videntes, ya sea de calidad diferente u orden superior. Eso es justamente lo que nos propone el capítulo "El rasgo-el quiasma" en cuanto a *lo visible*. "¿Por qué no habría sinergia entre organismos diferentes si es posible dentro de cada uno?" (*V.I.*, p. 187). Desde luego, "no existe ningún gran animal cuyos órganos fueran nuestros cuerpos", pero sí "un rayo de luz natural que ilumina toda carne y no sólo la mía". Que los colores o los relieves táctiles del otro sean para mí un "misterio absoluto... por siempre inaccesible", "no es del todo cierto, basta con que tenga de ellos, no una idea, imagen o representación, sino como la experiencia inminente, que mire un paisaje, *que hable de él* con alguien: entonces, *por la operación concordante de su cuerpo y el mío,* lo que veo entra en él, ese verde individual de la pradera bajo mis ojos invade su visión sin abandonar la mía, reconozco en su verde mi verde... No hay aquí problema de *alter ego* porque no

soy *yo* quien *veo* ni *él* quien ve sino una **visibilidad anónima que nos habita a ambos, una visión en general**, en virtud de esa propiedad primordial perteneciente a la carne, aquí y ahora, de irradiar por todos lados y para siempre, siendo individuo, de ser también dimensión y universal" (*V.I.*, pp. 187-188).[4]

Sólo tenemos aquí la exploración de una nueva encrucijada en la que no nos detendremos. Es obvio que la descripción "no es del todo cierta", por retomar la expresión de Merleau-Ponty; el "como la experiencia inminente" no sirve de experiencia definitiva, y que exista un solo daltónico, alucinado o borracho sería suficiente para impugnarla. Contra esto, se precave con "la operación concordante" de los diferentes cuerpos, es decir impidiéndole de antemano al otro ser "*él* quien ve", sumergiéndolo en una generalidad natural que le permita a la visibilidad anónima habitarnos a ambos. Que dicha generalidad natural no sólo exista sino que juegue un rol idestructible en todos los temas que nos ocupan es algo que seríamos los últimos en poner en duda. Pero ese rol –de apuntalamiento e inducción a la institución histórico-social del mundo– no basta en absoluto para resolverlos. Si bastara, nunca habría habido filosofía ni ningún otro tipo de discusión –ya que no se entiende dónde y por qué se detendría la concordancia de las operaciones, ni tampoco por qué no se extendería como concordancia e identidad de todos los discursos; Y mucho menos cómo "la visibilidad anónima", "la visión en general" se acuña y transforma de modo tan diferente entre Giotto, Rembrandt y Picasso. Ese "lo que yo veo entra en él" y "reconozco en mi verde su verde", es cierto *cum grano salis*, pero grano tan grueso que bastaría para salar la comida de todas las generaciones venideras.

En realidad, Merleau-Ponty hace *impensable* al individuo. Porque su "lo que veo entra en él" sería *cierto sólo si yo* entrara en él íntegramente, con mis recuerdos de infancia y sobre

4. El destacado de las dos primeras frases es nuestro.

todo con los que no conozco, esos jardines de Atenas donde por primera vez vi y por siempre fui ese verde, ese *verde que te quiero verde* que tantas veces me obsesiona, esa manera que tengo de vivir la luz y los colores que no cesa de sorprenderme, mis preocupaciones del momento y así sucesiva e interminablemente. O bien entonces habrá que afirmar de manera categórica que ni ese verde ni yo tenemos carne, que nada nos interesa ni nos sostiene fuera de ese encuentro atómico, esa coincidencia insípida, divisible y de producto libremente transferible: *ese* verde, que pasa de mí a él inalterable –y con justa razón, ya que "no soy *yo* quien veo, ni *él* quien ve". Pero si ver es algo más que un asunto de retina, como el propio Merleau-Ponty lo mostró tan bien, entonces sí todo vidente está cuestionado en la visión. No sólo sus sinergias corporales, sino toda su historia, su pensamiento, su lengua, su sexo, su mundo –en suma, su "institución personal", si nos permitimos la expresión. Entonces, el encuentro de dos videntes pone en tela de juicio otra cosa y mucho más que la visibilidad anónima y la visión en general, y no puede ser sino coincidencia más o menos extendida y profunda de dos "instituciones personales", fuertemente dependiente de esa institución histórico-social que hace existir a cada uno de ellos como individuo, y que pese a ser siempre posible nunca está asegurada y de la que más específicamente hay que decir que en cierto sentido siempre tiene éxito pese a las "distancias" histórico-sociales y personales implicadas, y que en otro sentido *fracasa siempre*, cualquiera sea la "cercanía" de ambos videntes. Pero esa posición de la cuestión por parte de Merleau-Ponty *excluye* que pueda pensarse alguna vez la *necesidad* de que fracase la concordancia –del mismo modo, aunque por razones profundamente análogas a las que hacen que excluya, como todo el pensamiento heredado, la posibilidad de pensar el ser del error de otra manera que como déficit y ausencia de verdad.

Para tener de los colores de otro algo así como una experiencia inminente, escribe Merleau-Ponty, "basta con que hable de ellos con alguien". *Hablo*, entonces –y le hablo a "alguien". La transferibilidad, lo participable del color pasa

entonces ¿puede, debe pasar? por la palabra. Y por supuesto Merleau-Ponty sería el último en pensar que aquí o en cualquier otra parte la palabra sea mero instrumento o médium diáfano; y mucho menos que se la pudiera limitar a ser sólo palabra. Por ejemplo al hablar del rojo en ese hermoso pasaje (*V.I.*, pp. 173-174) que abre el capítulo que estamos discutiendo y termina con "cierto rojo, es también un fósil traído del fondo de los mundos imaginarios". "*Es también*": quizá lo sea por sobre todo, ya que aparte de "ciertos terrenos cercanos a Aix o de Madagascar", y el rojo sangre, todos los rojos evocados en ese pasaje son rojos históricos, inseparables de –e indefinibles sin– su fuerte carga imaginaria: rojo en los tejados, en las banderas de los guardabarreras y de la Revolución; en las ropas de las mujeres, las togas de profesores, obispos y magistrados, rojo en adornos y uniformes, rojo esencia pura de la Revolución de 1917, eterno femenino, rojo del acusador público y por último rojo en esos gitanos desmañadamente vestidos que reinaban hace veinticinco años en una cervecería de Champs Elysées. Y así como justifica la importante idea final –un color es "menos color o cosa... que diferencia entre cosas y colores, cristalización momentánea del ser coloreado o la visibilidad– la descripción muestra también que si hablo de ellos con alguien, "lo que veo" sólo "pasa en él" mediante todas esas referencias implícitas –y que como es obvio no sólo conciernen a una visibilidad anónima, a una visión en general, sino a un devenir y una institución histórica de dicha visibilidad y de aquello que la concreta y la hace participable. Concretar es una muy mala expresión, lo que corresponde decir es que la "hace ser": seguramente el rojo del eterno femenino no lo es en otras culturas, y es posible que a menos que sean aficionados a las viejas películas, mis nietos no entiendan nada de los gitanos de Champs Elysées (que no *vean* nada en ellos), y que ninguno de los ejemplos citados le hiciera ver nada a Aristóteles. Decir que se podría encontrar otros con el mismo sentido (visible) sería precisamente anular la significación de toda esa descripción, pues equivaldría a afirmar que se trataba de instancias rigurosamente sustituibles entre sí de una generalidad o esencia dadas de

una vez y para siempre. Porque evidentemente el rojo de la Revolución introduce una nueva y distinta diferenciación, una nueva y distinta modulación de las que hasta entonces hacían al rojo. Pero también es cierto que las agrega *para* quienes *ven* ahí el rojo de la Revolución. Y que ya no podemos seguir hablando de un "fósil traido desde el fondo de los mundos imaginarios": como esos mundos imaginarios siguen *haciéndose*, el rojo no está *terminado*, no hay un rojo "natural" dado de una vez y para siempre. Ese rojo natural (cuyas características físicas hoy estaríamos en condiciones de especificar a la perfección en base a longitudes de onda, escalas de brillo, saturación, etc.) no pasa de ser un sostén: ese rojo del que estaríamos hablando es un rojo histórico, y como tal sigue haciéndose como parte de la concretud de visibilidad, a su vez parte de la institución del mundo, que sigue haciéndose en y a través del mundo.

Merleau-Ponty lo sabía muy bien. Y si bien por momentos algunas de sus formulaciones siguen acreditando la idea de cierta naturalidad sin mezcla de la percepción, de derecho e incluso de hecho pensable aparte del resto [como leemos en la p. 200: "... desde luego es cuestión de saber... por qué milagro en especial a la generalidad natural de mi cuerpo viene a *agregarse* una generalidad creada, una cultura, un conocimiento que revisa y rectifica a la primera" (*V.I.*, el destacado es mío)] los desarrollos de las últimas páginas manuscritas, sobre todo por el lugar atribuido al lenguaje y la palabra, hacen imposible esa idea. Pero ese saber no logra convertirse en el nuevo punto de partida que sin embargo exige, y no por casualidad: la vía abierta abandona enseguida el campo ontológico donde sigue instalado Merleau-Ponty. De modo que aquello que lo expresa o procede de él no está sino yuxtapuesto a la inspiración central, renovando constantemente de ese modo su carácter ambiguo.

Esto puede verse en la ya citada nota de mayo de 1960 (*V.I.*, pp. 306-307): "La distinción entre los dos planos (natural y cultural) es abstracta además: todo es cultural en nosotros (nuestro *Lebenswelt* es "subjetivo") (nuestra percepción es histórico-cultural) y todo es natural en nosotros (incluso lo

cultural descansa en el polimorfismo del Ser salvaje)". Lejos de ser accidental o aislada, la observación sobre el carácter histórico-cultural de la percepción coincide con numerosas formulaciones anteriores.[5] Pero está claro que no se extrajeron implicaciones en lo que hace al tratamiento temático de la percepción. Si nuestra percepción es histórico-cultural, como sin duda lo es, no sólo no sería cuestión de mantenerle privilegio ontológico o estatuto "arquetípico" alguno con relación a otras formas de acceder a lo existente, de "darse" algo o hacerlo ser, como se quiera decir; lo importante y urgente es explorar las consecuencias del hecho preguntándose cuáles "componentes" de la percepción son de origen histórico-social y de qué manera lo son, si pueden distinguirse "componentes" e imputarlos distintamente a tal o cual origen, y por último si se puede conservar el sentido tradicional de "percepción". Decir que nuestra percepción es histórico-cultural equivale a decir que en parte, y según modalidades aún por explorar, también se origina en la institución. ¿Pero cuál institución? Dado que la cultura no nos dota de dispositivos mecánicos para la transformación de datos sensoriales, ni de minicomputadoras programadas que los procesen de diferente manera en Venecia y Babilonia, esa institución sólo puede concernir a la representación misma, según el modo común del representar; es entonces –y volveremos largamente a este punto– institución de esquemas y figuras que permitan la representación como participable y el quehacer colectivo. Dichos esquemas deben posibilitar la "percepción" de lo que se plantea en cada oportunidad como "cosa"; pero también deben hacer mucho más, ya que tienen que organizar la totalidad de lo social efectivo como algo pensable en cada caso. Evidentemente es imposible que dichas organizaciones –de cosas, hombres, actos y pensamientos– estén separadas y sean independientes unas de otras; en cada sociedad hay cohesión, solidaridad interna e inherencia recíproca (que deberemos

5. Por ejemplo *La Prosa del mundo*, pp. 60, 72, 97.

indagar) de la posición y visión de las "cosas naturales", el estatuto de los hombres, las reglas y referencias del quehacer y el decir (en el mismo *Apunte* Merleau-Ponty señala: "en una sociedad, una manera de pensarse está implicada en su estructura social"). Por lo tanto, hay institución por la sociedad del mundo como *kosmos koinos*, mundo común y público *de* y *para* esa sociedad y *en* el que necesariamente esa sociedad se ubica también a sí misma. Institución que sin caer en el absurdo no podemos pensar ni como "reflejo" ni como "sublimación" de las condiciones "reales" en que se ubicaría la sociedad, y que trivialidades aparte, son inasibles e inasignables fuera de esa institución social. Tampoco podemos ver allí un "momento de la Razón", porque una afirmación de esa índole hace de quien la enuncia el Saber absoluto en persona. No puede establecerse ningún "real en sí", ningún "racional en sí" del que pudiera derivar esa institución. Ningún discurso podría tener semejante pretensión, a menos que ingenua, por no decir estúpidamente, olvidara que también él procede de una institución histórico-social particular y de la institución histórico-social del discurso como tal, que lo envuelven siempre; y que si bien su relación con la institución de la que procede se caracteriza por esa fantástica libertad que con con respecto a ella le permite tomarse todas las distancias concebibles, esa libertad le es permitida en la medida en que esa relación se mantenga y que aunque infinitas, las distancias sigan siendo distancias de y en ese espacio del que no podría salirse más que para entrar enseguida en otro, el de la mera inanidad. La institución histórico-social como tal, y cada institución de una sociedad, será y parecerá siempre en cuanto a lo real y lo racional, *arbitraria e inmotivada* en sus elementos esenciales. La institución social-histórica es creación, creación que fuera de sí misma no hallaría condiciones necesarias y suficientes, aunque más no sea porque el pensamiento de las condiciones necesarias y suficientes es apenas un minúsculo subproducto de la institución histórico-social. Es un hacer-ser manifestación del imaginario radical.

¿En qué sentido decir entonces que sería también "natural" por descansar en el "polimorfismo del Ser salvaje"? Limitémonos a señalar esa naturalidad del Ser-así incidentalmente afirmada y preguntémonos qué se entiende por "descansar". Si significa una mera condición negativa: que en el seno de límites que de tan amplios pierden interés es posible una infinidad de instituciones histórico-sociales distintas de un mundo público, que la diversidad de modos de institución de la sociedad nos remite de manera ineluctable a cierta plasticidad o labilidad de algún "sustrato" que en cada oportunidad se revela en y por esa institución, es evidente (aunque no nos dispense en absoluto de explorar la evidencia). Pero si significa que a través de esas diversas, simultáneas y sucesivas instituciones se despliega y expresa activamente un polimorfismo del que, salvo una falaz tautología, no podría hacerse la materialización de posibles plenamente preconstituidos "en otra parte" y a partir de un "siempre" intemporal –habrá que entender entonces que se abandona toda la perspectiva de la ontología heredada, al mismo tiempo que la significación implícita pero siempre soberana de: Ser. Porque ya no podemos seguir haciendo de ese polimorfismo el polimorfismo *de* algo adquirido y ya determinado de derecho o determinado en sí, *kat'auto*. Ese polimorfismo es surgimiento del otro, el de las formas –*eidé*–, que lejos de agotatarse surgen novedosas y originales –con lo cual las "relaciones" entre formas "ya dadas" se modifican retroactivamente. La significación: ser implicado en el *ente*, –el *on ê on* o el *einai* del *on*– ya no puede pensarse, excepto a título provisorio o progresivo, a partir del aparecer, *phainesthai*, de la presencia-para, como tampoco a partir de la sí-eidad, *autotès*, de la presencia-a-sí, ni de manera más general a partir de una presencia cualquiera. Porque la presencia es una excrecencia del requisito de determinidad, es decir de la determinabilidad acabable de derecho –por lo tanto acabable desde el siempre intemporal. La presencia nunca fue otra cosa que la coincidencia (implícita y no concientemente postulada en forma temprana por la ontología grecoccidental), la imposible identidad de un instante-ahora y una "eternidad"

intemporal.[6] Quizá algún día se descubra un fragmento presocrático sustentador: *nun to aei* (el siempre es ahora), en todo caso el pensamiento del ser se anuló a sí mismo cuando se hizo pensamiento de la determinación, es decir cuando intentó que la lógica absorbiera a la ontología. Cuando trató, no de suspender en forma provisoria la temporalidad por hipótesis trascendental, sino de suprimirla realmente. Con más claridad que en cualquier otra parte –incluso más que en el carácter segundo y derivado del tiempo en el *Timeo*[7] de Platón–, esto se ve en la determinación del ser del ente, la *ousia* aristotélica como *to ti ên einai*: lo que tenía que ser, lo que debía ser. La esencia o *ousia* del ente consiste en su ser-algo-determinado (*ti*: el *eso que...*); y esa determinación, determinada desde siempre en el imperfecto de la eternidad (*ên*) lo determina para siempre mediante la infinidad de la finalidad eterna (*einai*). En esa esencia del ente así fijada se contraen originariamente el hecho de ser y el ser-así, ya que nada es sino siendo y por ser un *esto-determinado*: el *ti* del *ti ên einai* es indisociablemente el interrogativo de la determinación (*ti estin?*) y el definido del ser-algo (*esti ti*). *To ti ên einai*: lo que desde siempre eso estuvo determinado a ser por siempre y que así hace que eso sea siendo esto. Esa contracción de un pasado que está más allá de cualquier pasado simplemente pasado (dejado atrás) y de un futuro que excede a cualquier futuro concebible, es lo que Aristóteles fuerza a unirse a través de la fulguración teleológica (cualquier teleología usa al tiempo para abolirlo: el *telos* inmanente al devenir significa literalmente que el fin se plantea antes que el principio, y que la temporalidad es puramente externa), lo mismo que la conflagración de las significaciones gramaticales del insignificante e infinito vocablo *ti*, que materializa la conflación de *Dass-Sein* y *Was-Sein* mediante la cual Aristóteles afirma al final que ser significa ser algo determinado (desde

6. Ver *La Institución imaginaria de la sociedad*, *op. cit.*, p. 278, y nota 36 (p. 179).
7. Ver *ibid*, pp. 259-279.

siempre y por siempre), explican las dificultades en apariencia insuperables y los infinitos comentarios de traductores muy sabios y competentes ante esa minúscula expresión cuya factura griega no tiene nada de excepcional ni misterioso. La menos mala de las traducciones en lengua moderna es sin duda la que ofrece Heidegger al hablar de *Geschick des Seins*: aquello a lo cual (algo) estaba destinado, o le es propio al ser y que hace que sea. Esa tan involuntaria como inesperada fidelidad de Heidegger al espíritu aristotélico debería, pese a tantas proclamas electorales, llamar a la reflexión acerca de la "diferencia ontológica" y su posibilidad.

Si se entiende el profundo y casi fatal error implicado en esa asimilación de "la" significación última o primera –la significación: ser– con la destinación, la apropiación, la determinación y por ende con predeterminación (todas ellas acuñadas como presencia de la causa en sus efectos, inmanencia del fin con el origen y así sucesivamente) expresada en el pequeño sintagma *to ti ên einai*, lo que tenía que ser, se comprenderá también la utilidad propedéutica y las limitaciones de la proposición: la esencia del ente es el *to ti ên einai*, eso que el ser será, en otras palabras, eso que devendrá. Utilidad en la medida en que la formulación quiebre la determinidad y en vez de fijar al *einai* en el *ên* de la destinación, lo deporte a un *estai* de la alteridad abierta. Unidad sólo propedéutica y limitada en la medida en que ayude a conmover el pensamiento tradicional del Ser-acabado, pero que lo hace sólo invirtiendo los signos en el interior de una temporalidad que a su vez corre el riesgo de devenir *lo dado* y ser pensada como positividad de cumplimiento siempre diferido. Esos riesgos pueden reducirse (pero nunca eliminanarse) explorando la temporalidad en otro lugar.

Si queremos entonces pensar "el polimorfismo del Ser salvaje" con relación al ser de lo histórico-social y como algo más que una descripción externa; si a partir del modo de ser de ese ente que es lo histórico-social queremos esclarecer más la significación de: ser, digamos que esta significación es en

verdad por-ser. Pero entonces, eso que Merleau-Ponty llama el Ser –vale decir la inherencia recíproca de *eso que* es con la "manera en que" es– ya no puede pensarse como Ser-dado, Ser-acabado, Ser-determinado, sino como creación continua, como originación perpetua que no concierne sólo a los "existentes concretos" y no es reproducción de otros ejemplares de lo mismo, sino también y en esencia a formas (las *eidé*), relaciones, tipos y generalidades que de ningún modo se agotan en el horizonte de alguna determinidad que sea, real o racional, y que vemos obrando del modo más eminente en la historia humana. Claro que entonces tampoco podemos decir de manera inequívoca que "todo es natural en nosotros". Decir que la percepción obligada del otro como agente de tránsito, secretario general del PCUS o representante de Cristo en la tierra es "natural" es forzar el sentido de las palabras. Podemos decir que todo es natural en nosotros (y fuera de nosotros) a condición de no referirnos a una *phusis*, producción de lo que es en la repetición de lo que fue según normas dadas, sino a una *hyperphusis* como engendramiento irreductible a lo engendrado, génesis ontológica, surgimiento de tipos, relaciones y normas *diferentes*.

Si la percepción es "cultural", como a todas luces lo es, vale decir histórico-social; si son instituidos los componentes no triviales de la percepción y el percibir (tanto en lo relacionado con el modo de ser del objeto "natural" como con los esquemas formadores del percibir, tales como la perspectiva, por tomar un ejemplo varias veces citado por Merleau-Ponty), eso ya conduce a una condena radical de toda la referencia egológica según la cual, y con la que excluyentemente hasta ahora y siempre se consideró a la percepción. Estamos obligados entonces a preguntarnos acerca de las vías y medios con que la institución de lo social en su calidad de institución de un mundo público, forma de uno u otro modo la percepción del sujeto –y, cosa más importante todavía, a hacerlo sin remitirnos a una pretendida percepción "natural" o "fuera de la cultura" brindada por el *tertium comparationis*, con relación al que tal o cual especificación histórica de la percepción

aparecería como una "variante" que pide y puede ser explicada. En otras palabras, nuestra situación con respecto a la percepción deja de ser esencialmente distinta de la que tenemos con respecto a las lenguas, donde también estamos obligados a explorar una especificación de las distintas lenguas con relación a un decir, especificación que es algo muy distinto a "desviación" o "variación" de un *mismo* decir universal, y que en cierto sentido no les impide sin embargo decir ni ser participables unas por otras. Y no se trata tampoco de una comparación, sino de una profunda homología: porque ni lógica ni psicogenéticamente es posible separar la adquisición de la percepción como percepción "cultural", es decir como percepción a secas, de la adquisición o apropiación de la lengua por parte del sujeto. Lo mismo que decir que es imposible separar la organización del mundo público planteado por la sociedad considerada de su presentación-representación manifiesta que es el lenguaje.

Vemos entonces que ni la "percepción" ni la visibilidad anónima ni tampoco la noción de carne o la invaginación recíproca, inherencia o reversibilidad de visible e invisible, permiten "resolver", pensar con más claridad la cuestión del mundo, o poner en cortocircuito los problemas que la tradición procuró sin éxito acotar con los términos En-Sí o idealidad. En realidad incluso los agudizan. Porque si no hay separabilidad de visible e invisible, y lo invisible –como a las claras lo es para Merleau-Ponty– es algo más que un sistema de esencias o una red de relaciones ideales dadas de una vez y para siempre que les sirve de pivote al percibir y al aparecer sensible; si lo invisible comporta el lenguaje, las significaciones, el pensamiento, las "vivencias subjetivas", las "estructuras sociales", las "ideas musicales" y los "seres de cultura", tal como lo hace, entonces no puedo estar seguro de ninguna "comunicación" *de lo* visible en y a través de él, ya que en esencia toda comunicación pasa por lo "invisible" y también por lo imaginario, subjetivo y social. La apariencia de indudabilidad que parecía ofrecerme la "realidad sólida" se desvanece, y a la distinción entre mundo privado y mundo público viene a

agregársele otra, infinitamente más fuerte, de una cantidad indefinible de "mundos públicos" diferentes entre las distintas culturas, y *en ese terreno* es difícil ver de qué modo el mundo a secas en el que "descansaría" ese polimorfismo de las culturas históricas podría tener un estatuto distinto al de ser En-Sí, un sentido de ser que no sea idealidad. Porque entonces lo único que puedo decir, de nuevo, es que cada cultura "lo alcanza pero no lo agota", cosa que de hecho y una vez más es una provisión inagotable pero ya dada, de la que cada cultura es parcial revelador y que entonces está, aparte de todas ellas, en un "dónde" y "cuándo" que únicamente pueden ser el no-lugar, el no-instante, la ilocalidad y la intemporalidad, el *aci* del En-Sí y la idealidad (cuyo último recurso falaz es un hegelianismo transfinito que reúne al En-Sí con el Para-Sí en una totalidad otra vez pura y doblemente ideal de todas las culturas posibles).

Ni la supresión de la representación ni ningún otro artificio filosófico permitirán nunca anular la distancia entre mundo privado y mundo público, o entre tal y tal otro mundo público, reduciéndolos uno al otro (poco importa cuál a cuál), o reuniéndolos mediante la meramente nominal invocación de un mundo "que los precedería". Porque querer anular esa distancia es literalmente querer anular el *hay*, ya que el *hay* existe sólo en y a través de la alteridad, y porque la "diferenciación" o la "modulación" que une o sostiene al azul de una estrella y al azul meridiano del Mediterráneo no es casi nada comparada con la alteridad que me separa del ser más allegado a mí, de lo que intento pensar en este momento tumultuoso de la historia universal, de un *n'dop*[8] durante una jornada de diálogo académico o una noche en los sótanos de la Lubianka. Pero esa alteridad sólo puede serlo verdaderamente en la medida en que *el otro se hace ser.*

Es evidente que la distancia entre mundos privados no es abolida por la institución en cada caso de un mundo público;

8. Ritual mágico-terapéutico de Africa occidental.

más bien, como veremos, el mundo público es lo que es *también* porque logra en cada oportunidad el milagro de facilitar y asegurar la posibilidad de una indefinidad* de mundos privados indefiniblemente renovables que por su existencia y funcionamiento son algo más que una frontera externa o un montón de virutas informes. Ocurre que ese mundo público sólo existe al ser instituido; como tal es creación histórico-social, coexistencia y sucesión de esas mismas creaciones. Esto no podemos limitarnos a señalarlo y seguir hablando como si nada cambiara.

Abramos un paréntesis que ya no se refiere a Merleau-Ponty. Si el mundo público se instituye en cada oportunidad, la primera consecuencia que se desprende de ello es la inanidad de todas las tentativas tendientes a *constituirlo* de una u otra manera, y en forma típica y hasta ineluctable, a partir de un *ego* que necesariamente es un *solus ipse*. No deja de ser asombrosa la situación del filósofo que así procede –y que en última instancia Husserl encarnó de manera ejemplar–. Nunca parece sospechar que el enigma que se plantea, de no haber sido zanjado en los hechos, no existiría como enigma para él, ni tampoco él sería alguien para quien habría tal enigma; lo cual en absoluto lo suprime como enigma, pero sí marca y condena de manera irrevocable algunas de sus "vías" exploratorias. En aulas universitarias apenas probables, ese mismo filósofo dicta cursos a estudiantes que como *ego* son redundantes y como *alter* son imposibles, y de quienes nada asegura que perciban los sonidos que emite, ni tampoco que no piensen asistir a un curso de David Hume. Emprende así una interminable *cons*titución que significa un intento de deshacer íntegramente la *ins*titución que lo hace existir como sujeto pensante, para rehacerla a partir de una simple actividad de pensamiento que no le debería nada a nada o todo a

* Nota del revisor técnico: se traduce como *indefinidad* el término "indefinité", también traducible como: "una cantidad indefinible".

sí misma. Por supuesto, no deshace casi nada ya que no puede deshacer el lenguaje (*ese preciso* lenguaje, por ejemplo el alemán que se hablaba por entonces) y seguir pensando. Y a los setenta años se descubre capturado en una *Lebenswelt* y una historia en la que todas las significaciones que tiene frente a sí están instituidas, o presuponen otras que ya lo fueron. Cae entonces en esa otra ingenuidad, siempre condicionada por el mismo fantasma egológico, de la "reactivación" de una institución superada –como si el océano de significaciones donde se baña pudiera alguna vez rehacerse en una reactivación originaria, como si pudiera ser el producto de ciertos actos de conciencia firmados y fechados que se prestaran a la "reactivación", como si la idea de que alguna vez pudiera haber "reactivación", reproducción por parte de una conciencia de la génesis ontológica de significaciones como otro, lengua, norma, sociedad, no estuviera descalificada por su misma enunciación. Ingenuidad inevitable la suya, en tanto sólo piense en las coordenadas egológicas del *cogito*. Queda entonces entrampado en lo mismo de lo que intenta desprenderse, pues habla de "subjetividad trascendental como intersubjetividad", expresión misteriosa para otros filósofos que no hay que apurarse a condenar. Porque por un lado, a partir del momento en que uno está obligado a admitir que pese a treinta años (y treinta siglos) de esfuerzos, el *alter ego* se resiste a la constitución y subsiste como aporía en bruto, la "subjetividad trascental" ya no puede ser subjetividad individual, ni la "constitución" llevada al marco de ésta. Así como, una vez admitido que la lengua no es ni accidental ni externa al pensamiento, esa subjetividad no lo es más que lo pensable como meramente "trascendental", ya que ¿cómo clasificar en la lengua lo "trascendental", necesario y suficiente a la expresión pura, en el decir como tal del algo en general, y lo "empírico" o "contingente" de esa misma lengua hablada por esos mismos hombres para decir su mundo? Incluida en la necesidad del camino que condujo hasta allí, traducida del lenguaje embrollado del egotismo filosófico a otro más directo, la frase: "la subjetividad trascendental es intersubjetividad",

significa: la "subjetividad trascendental" es historicidad-socialidad, ese "lugar" donde un pensamiento puede tender a lo verdadero y donde la idea de lo verdadero surge es una colectividad indefinida y anónima en y por su institución histórico-social. Por lo tanto, la "subjetividad trascendental" es no-subjetividad y no trascendental. La frase parece misteriosa porque significa la negación misma de lo que dice.

La inseparabilidad del hablar y el pensar, afirmada ya con claridad por Merleau-Ponty en *Fenomenología de la percepción*, se ve más que confirmada en *Lo Visible y lo Invisible* ("una vez que se distingue absolutamente el pensar del hablar se está en régimen de reflexión", escribe en la página 172). De ese mismo régimen de reflexión proviene la distinción entre hablar-pensar y percibir considerada como absoluta. Si bien es cierto, como escribía Merleau-Ponty en *La Prosa del mundo* (p. 60), que el lenguaje no podía "echar raíces más que en un mundo sensible que ya había dejado de ser mundo privado", también lo es, y por las mismas razones profundas, que sólo por medio del lenguaje el mundo sensible pudo dejar de ser "mundo privado". Expresión que se torna engañosa ya que en realidad no es posible pensar en un "mundo privado" tras el cual habría mundo público. En todo caso es evidente que la institución de un mundo público sólo puede ser a la vez e indisociablemente institución de lenguaje e institución de percepción en el pleno sentido del término, que implica "cosas" en un "mundo". Pero si así es, no puede hablarse de un "mundo perceptivo *amorfo*" (*V.I.*, p. 223) sino como concepto límite proveniente de la reflexión o *ens rationis*, ni del "mundo percibido" como "un orden con significaciones no lenguajeras" (p. 225), pues nunca podrá cercenársele a ese mundo percibido lo que el lenguaje le aportó a su organización. El problema no es "el pasaje del sentido perceptivo al sentido lenguajero, del comportamiento a la tematización" (pp. 229-230) –formulación que una vez más implica una "prioridad" de la percepción–, sino el pasaje de un "antes" indescriptible pero indudable, a la percepción *y* el

lenguaje, percepción y lenguaje inconfundibles e indisociables. "El ser prelingüístico" que la palabra "no... modifica primero" (p. 255) no es más que una abstracción reflexiva, apuntalada por una continuada ilusión fenomenológica que le hace creer al filósofo en la posibilidad de hallar en la percepción una "vivencia pura" de la percepción. Porque, como dice Merleau-Ponty en la misma nota, "es el mismo ser que percibe y habla (no en el sentido de que tan pronto como percibe habla, sino de que percibe como hablante y habla como percibiente), pero eso no entraña en absoluto que por esa razón ver y sentir se convirtiera en " 'pensamiento de ver y sentir', en Cogito, conciencia de..." (p. 255). La tangente cartesiano-husserliana es presentada aquí como trayectoria fatal del pensamiento –al mismo tiempo que se ve la defensa contra esa ilusoria fatalidad sobredeterminar las decisiones filosóficas de Merleau-Ponty: *debemos* plantear un Ser prelingüístico (por prerreflexivo) a riesgo, si no, de quedar condenados a trabajos cartesianos a perpetuidad. Pero, así como la inherencia de la percepción a la palabra no bastaría para hacer de ella un ver y sentir de los pensamientos, tampoco la inherencia del lenguaje al mundo de la percepción puede disolverlo en mundo simplemente pensado y hablado, ni reducir su ser a ser-pensado: esa reducción sólo tendría apariencia de justificación para quien hubiera decidido previamente que una vez que una cosa es pensable su ser se reduce a su ser-pensable y, recíprocamente que una cosa cualquiera existe cuando es reductible a su ser-pensable. En otras palabras, que ser significa eso y sólo eso: poder ocupar el lugar de los puntos suspensivos en el sintagma incompleto: conciencia de...

La inherencia, al percibir, del hablar-pensar, cuando se calibra qué quiere decir hablar, todo lo que hace a la palabra y todo lo que ella escolta, en cierto sentido no es otra cosa que la sacudida de la distinción entre real e imaginario (o entre "natural" y "cultural") presentada como absoluta. Sacudida que Merleau-Ponty sostiene en la nota de mayo de 1959 titulada "Trascendencia de la cosa y trascendencia del fantasma":

volviendo al criterio de "*observable*" que ya había trabajado antes,[9] escribe: "Pero la cosa no es verdaderamente *observable*: en toda observación hay siempre pasaje, nunca se está en la cosa misma. Lo que llamamos *sensible* es sólo que lo indefinido de las *Abschattungen precipita.* –Ahora bien, a la inversa hay una precipitación o cristalización del imaginario, de los existenciales, de las matrices simbólicas" (destacado en el original). ¿Qué quiere decir "en toda observación hay siempre pasaje", sino que veo mediante eso mismo que no veo –no sólo en el sentido de que veo en un horizonte o de que la cosa sea "inagotable", lo cual es una banalidad, sino en el sentido de que "veo" siempre más de lo que no veo y además de lo que soy? Y sin embargo, por esa misma época (el 20 de mayo de 1959) dirá: "insuficiencia de la representación bergsoniana de un alma que lo conserva todo (*esto hace imposible la diferencia de naturaleza percibido-imaginario*)" (p. 247, el destacado es mío). Una vez más hay fluctuación del sentido de "imaginario", ¿pero cómo no ver que esta fluctuación traduce la ambigüedad del pensamiento? Ambigüedad llevada al extremo en una nota de 1960 (p. 316) titulada "Sueño imaginario". Tras comprobar que "la *otra escena* del sueño" sigue siendo "incomprensible" en cualquier filosofía que le *agregue* imaginario a lo real –ya que entonces habrá que entender de qué manera todo ello pertenece a la misma conciencia", Merleau-Ponty escribe que hay que entender al imaginario "no como *nadización* con *valor de* observación, sino como la verdadera *Stiftung* (institución) del Ser, cuya observación y cuyo cuerpo articulado son variantes especiales" (destacado en el texto). Convengamos que sería difícil ir más lejos. Sin embargo, la realidad, el cuerpo y lo sensible viven una vida difícil. Porque en todo caso esas formulaciones deberían leerse a partir de la afirmación que las antecede: que hay que "entender al sueño a partir del cuerpo como ser en el mundo

9. Ver citas de páginas 195-196 de este mismo libro.

sin cuerpo, sin "observación", o más bien con un cuerpo imaginario sin peso. Entender lo imaginario mediante lo imaginario del cuerpo..." y la siguiente: "el sueño está *adentro* en el sentido en que está *adentro* el doble interno de lo sensible externo, del lado de lo sensible allí donde no haya mundo. Ahí están la "escena" y el "teatro" de los que habla Freud, ese lugar de nuestras creencias oníricas –y no la "conciencia y su locura imaginera". ¿Por qué hay que entender a cualquier precio lo imaginario a partir de lo "imaginario del cuerpo", y cómo asignarle a esa expresión un sentido que le sea propio? Por supuesto que aquí no se trata de dar cuenta del "contenido" del sueño a través de la imaginería de tenor sensible que entra en él (cosa a la vez siempre tautológicamente posible y siempre radicalmente absurda), sino de dar cuenta *del modo de ser* del sueño, de la región ontológica a que pertenece y que lo *hace ser.* Pero hablar de "cuerpo imaginario sin peso" es o bien utilizar una metáfora gratuita que entraña el riesgo de confundir (en psicoanálisis se habla de "cuerpo imaginario" como producto segundo y derivado del funcionamiento psíquico), o bien definir una vez más al imaginario por la negativa, como hace Sartre en una actitud que Merleau-Ponty critica con justa razón. Ocurre que el sueño no es ni una negación, ni un reverso o un modo del "doble interno": el sueño *es* y es sueño, y por empezar es todo. Forzoso es comprobar que el alcance filosófico del descubrimiento freudiano se ve nuevamente malogrado –sobre todo cuando se tilda a Freud de "positivista" (p. 250 y nota de p. 283) presentándolo como alguien que practicó una "filosofía de la carne" (pp. 323-324).

El sueño es como sueño. Y es al modo de la pura presentación, del surgimiento de imágenes que tomadas como tales y tal como "se dan" no vienen de ninguna parte ni van a ninguna parte, que se hacen por sí mismas y se suprimen (como *esas* imágenes) al producirse como *esas* otras imágenes. El sueño es como presentación *para nadie* –o lo que es lo mismo, como presentación donde la diferencia entre la imagen y aquél para quien la hay no tiene "peso". Y por último, por atenernos a lo esencial, es presentación donde *todas* las determinaciones,

incluidas las más elementales, del *nocin-einai* tradicional, pueden verse sacudidas y anuladas. Eso es lo que siempre y constantemente hay para pensar en Freud –y que como es de temer su propia organización le impide pensar a un filósofo–. El aporte de Freud al pensamiento, lo nuevo y duro (y poco importa al respecto qué pueda haber pensado él en forma explícita como hijo de la tradición), no es ni la represión ni la interpretación ni la sexualidad ni Tánatos (y menos aún el triángulo edípico, como repiten estúpidamente algunos impostores contemporáneos). Su mayor aporte cabe en estas dos pequeñas frases: "Nada permite distinguir, en la psique, una realidad y una representación investida de afecto", y: "El inconciente ignora el tiempo [que aquí significa orden temporal] e ignora la contradicción". Sería un saludable ejercicio propedéutico para quienes quieran filosofar tratar de pensar a partir de las siguientes hipótesis de trabajo:

-ser = representación investida de afecto;

-lógica del ser = los "contradictorios" son composibles, no se conoce ninguna relación necesaria, el antes-y-después carece de significación;

-montañas, guijarros, conchillas, mesas, etc. = revoltijo fabricado por la "conciencia" social y su "locura realizante".

Pero este ejercicio no debe aconsejarse a la ligera, ya que dada la hemianopsia constitucional que tantas veces parece atacar a quienes se destinan a la filosofía, sería de temer que en adelante no pudieran pensar *sino eso*, así como hasta ahora no han hecho más que pensar *lo contrario*.

Pero en todo caso, en su especificidad propia y su modo de ser inseparable de su ser-así, ésa es la región ontológica que tenemos que reconocer en el sueño y de manera más general en el inconciente y que para empezar tenemos que pensar como tal y en sí misma, sin reducirla de antemano a otra cosa, sin querer eliminar a cualquier precio, aplastando su especificidad, la pregunta interminable que ella misma nos hace tanto en sí misma como por su "coexistencia" con la realidad y el *noein-einai* diurno. Claro que esa misma especificidad queda aplastada, pulverizada si hacemos del sueño algo que está

"*adentro*" en el sentido del "donde está *adentro* el doble interno de lo sensible externo". Porque la especificidad del sueño, en la medida en que el sueño es un "adentro" sin "afuera", reside en no estar ni "adentro" ni "afuera" sino en abolir en y a través de su modo de ser ese "adentro" y ese "afuera" que justamente sólo se reintroducirían si quedáramos entrampados en una filosofía de la conciencia, con la aparentemente paradójica consecuencia (en realidad evidente) de desconocer a la "conciencia" misma. Todo ocurre como si a toda costa hubiera que mantener algún privilegio de lo "sensible" esperando contagiarle de ese modo al sueño un poco de realidad ficticia –que por otra parte habría que negarle a "la" conciencia y su locura imaginera". Pero la locura nunca le impidió a nadie existir. ¿Habríamos descubierto por fin un *nichtiges Nichts* en la persona de la conciencia y su locura imaginera? ¿Habríamos logrado por fin echarle mano a ese único "algo" que pese a estar ahí y poder ser objeto de discurso, sería un Nada absoluto sin inscripción en el "gran registro"? Pero sí una sola y única vez un solo hombre ha podido pensar la expresión cuadratura del círculo, tomarse por lo que no es o tratar a alguien de cerdo, eso tiene el mismo peso ontológico que la totalidad del universo visible. ¿En nombre de qué la "trascendencia" atribuida al fantasma (pp. 245 y 249) le sería negada al banal ensueño diurno o a cualquier otra forma de "representación" en el sentido más vago del término? ¿Sería acaso el valor místico, la aureola *sagrada* del fantasma entendido como inconciente lo que aquí estaría fijando una falaz jerarquía de ser imposible de avalar desde una perspectiva psicoanalítica?

Sin embargo, también en ése terreno Merleau-Ponty logra ver lo que hay que ver: "En general: los análisis *verbales* de Freud parecen increíbles porque se los realiza en un Pensador. Pero no hace falta *realizarlos* así. Todo se hace como pensamiento no convencional" (marzo de 1960, p. 294; subrayado en el texto). O bien: "La idea freudiana del inconciente y del pasado como "indestructibles", como

"intemporales" –eliminación de la idea común del tiempo como "serie de las *Erlebnisse*" [...]–. Restituir esa vida sin *Erlebnisse*, sin interioridad... que es en realidad la vida "monumental", la *Stiftung* [institución], la iniciación" (abril de 1960, p. 296; subrayado en el original). Y más todavía: "El alma piensa siempre: en ella es una propiedad de estado, no puede no pensar porque se ha abierto un *campo* donde se inscribe siempre *algo* o la *ausencia* de algo. No hay allí una *actividad* del alma ni una producción de pensamientos en plural, y ni siquiera soy el autor de ese hueco que se hace en mí por el pasaje del presente a la retención, no soy yo quien me hago pensar ni tampoco el que hago latir mi corazón. Salir con eso de la filosofía de las *Erlebnisse* y pasar a la filosofía de nuestra *Urstiftung* [institución originaria]" (noviembre de 1959, p. 274-275; subrayado en el original). Evidentemente aquí no se trata del pensar reflexivo sino de lo que llamamos representar –representar que no es "actividad" de un *Yo (Je)* conciente o asignable de manera más general, y que sin embargo es bien singularizable porque se hace "en mí". En cuanto a ese "algo" que se inscribe siempre en ese campo, sigámosle la oscilación hasta la otra punta: "nuestras relaciones de la víspera con las cosas y sobre todo con los demás tienen por principio un carácter onírico; los demás están presentes en nosotros como sueños, como mitos, y eso basta como para impugnar el clivaje de lo real y lo imaginario", escribía Merleau-Ponty en uno de sus *Resúmenes de curso* (p. 69). De ser así, lo visible y *su* invisible dejan de tener privilegio y valor arquetípico la experiencia del "tocarse tocando". Si la cosa y el otro comparten –aunque sea en grado mínimo– el carácter "onírico", sólo en una evidencia casi "onírica" me siento mirado por las cosas o reconozco en "mi verde" el verde de los otros.

Una de las ideas en nuestra opinión más importantes de los *Apuntes de trabajo*, y en la que hasta donde sabemos menos se ha reparado hasta ahora, es la negación de la "diferencia ontológica" (si bien la expresión se menciona una o dos veces). Negación tanto más notable si observamos que la atracción

ejercida por Heidegger se manifiesta de un extremo al otro del trabajo. No es sólo que Merleau-Ponty escriba de manera explícita: "*no se puede hacer ontología directa.* Mi método 'indirecto' (el ser en los entes) es el único conforme al ser –'filosofía negativa' como 'teología negativa' "(febrero de 1959, p. 233), para luego precisar en noviembre de 1960: "no hay diferencia *absoluta*, entonces, entre la filosofía o lo trascendental y lo empírico (más vale decir: lo ontológico y lo óntico)" (p. 319; todos los subrayados figuran en el original). Porque en efecto el método que él llama "indirecto" o "negativo" –en realidad, no puede llamárselo negativo porque no hay ninguno "positivo" que oponerle– su enfoque del ser en los entes (al igual que en todos sus escritos anteriores), es aquí constantemente practicado. En cada oportunidad –y a través de toda su vida de pensamiento– el abordaje de un tipo de ser "peculiar", tal como se manifiesta en determinada "región", la familiaridad adquirida o buscada con otro ente, alimenta y renueva su reflexión sobre el ser.

Claro que de ser así, ¿cómo erigir entonces una "región" ontológica como región primera, buscando en ella un arquetipo, un prototipo o simplemente *el* tipo de ente por excelencia, ése del que los demás serían calcos, ecos, derivados o como queramos llamarlos? Es evidente que tales jerarquías tienen sólo un sentido segundo, derivado –precisamente: "óntico" o "empírico" según el único uso admisible de estos términos. Cuando se examina una lengua dada, quizá tenga sentido considerar determinado fenómeno –digamos que las variaciones de acento locales– como secundario con relación a la lengua misma; pero lo que no tiene ningún sentido es decir que una lengua *es* menos que una galaxia o el lenguaje menos que la *phusis.* La práctica y frecuentación de *distintos* tipos de ente adquiere significación filosófica recién cuando, al develarnos tipos de ser hasta entonces insospechados, nos conduce a pensar *de otra manera,* de una manera menos unilateral el sentido de: ser. Pero la pierde –y se transforma en un muchas veces falaz ejercicio escolar si procede de la decisión previa, conciente o no, de anexar de un modo u otro

("ontológica u "ónticamente") cualquier nueva región a la ya explorada, de reducir todo nuevo tipo de objeto al tipo de ser y a determinaciones ya disponibles por otra parte. Parafraseando una vez más a Cineas, digamos que no vale la pena explorar la historia si es para encontrar en ella la percepción tal como ya podemos tenerla.

Sin embargo, y en contra de una dimensión de su práctica y su teoría, finalmente eso es lo que Merleau-Ponty practica y enuncia desde el punto de vista teórico: para ver que hay "un absoluto" de la filosofía, escribe, hay que llegar "a hacer de la filosofía una percepción y de la historia de la filosofía una percepción de la historia" (p. 242). E incluso, "no se resolverá filosofía de la historia más que resolviendo probl. de la percepción" (p. 249). Pese al tema de la "reversibilidad", la idea de que seguramente no podría avanzarse en la comprensión de la percepción hasta no hacerlo en la "filosofía de la historia" (y también, por ejemplo, en la comprensión del inconciente), idea a todas luces evidente, no aparece en el horizonte. Desde luego, en *Lo Visible y lo Invisible* la percepción ya no es la percepción en el sentido corriente, ni tampoco la de *Fenomenología de la percepción*, pues el sentido del término está enormemente extendido. Y tanto lo está que justamente cabe preguntarse por qué se sigue usando *ese* término. Cuando hay percepción "de la filosofía" y "los demás filósofos", cuando se quiere hacer una teoría de la "comprensión" (p. 242) que no pasa de ser más o menos un retoque de la teoría de la percepción, percibir no significa más que *vernehmen* (de donde viene *Vernunft*), o el *noein* arcaico (que da el *nous*), o sea: sentir que ahí hay algo. Entonces sí yo podría hablar de percepción del sueño, de percepción de la historia universal, de percepción del sentido de ese teorema que dice que "todo cuerpo finito es conmutativo". Entonces sí percibir significa "simplemente": remitirse a lo que sea que es, o si se prefiere: el darse de lo que sea que es, y no puedo evitar a la identidad: percepción = ser o: también: ser = percepción. Pero enseguida, por así decir, el universal abstracto vuelve a salirse con la suya, adquiere un sentido particular, y a

menos de ser vacua tautología la igualdad quiere decir: ser, es la percepción en un sentido por otra parte ya dado, ya conocido, más "familiar" para ustedes y para mí –resumiendo, en un sentido que *tiene que ver* con lo que todo el mundo entiende por percepción. No se puede extender al infinito el sentido de un término sin que nada venga a limitarlo por verdadera alteridad –porque el lugar de ese término necesariamente único que enseguida reabsorbe todo límite ya está ocupado y sin duda para siempre en el lenguaje filosófico. Se trata precisamente de: ser. O bien percepción es sinónimo redundante (y *misleading*, que fatalmente induce a error) de: relación con el ser; o bien, originariamente en el mismo nivel ontológico *hay* uno o varios *otros* irreductibles de y a la percepción.

Justamente son las consecuencias de dicha extensión lo que hemos intentado demostrar en abundancia. Resumamos ahora la significación que tienen: la transgresión de la verdadera "diferencia ontológica", transgresión según parece siempre imposible e inevitable, se repite aquí una vez más. Una "clase" de entes particulares, un modo de ser dado de manera implícita o explícita se presenta como *más ente* (*mallon on*) que cualquier otro, y *por lo tanto* como el ente por excelencia –*ens realissimum*– y *por consiguiente* como el único verdadera o *entemente ente* (*ontos on*) y *entonces* como tipo o modelo ontológico, y *consecuentemente* como la única explicación y explicitación posibles del sentido de: ser. Si quieren saber verdaderamente qué quiere decir ser piensen –o miren– qué es *verdaderamente*: el *agathon*, Dios, la Razón, la materia, la carne. A partir de ahí hay reabsorción óntica, y el ente eminente se transforma en *ens entium*, "fuente", "origen", "sustrato", "causa" o "modelo" de todo lo que no comparte su intensa realidad primera (o bien *Inbegriff* y "gran registro", sustancia de Spinoza o Ser de Merleau-Ponty), pero también, y con más fuerza, reabsorción ontológica, porque al sentido de ser ya no se lo mantiene abierto como apertura misma del sentido, sino que se lo fija como sentido (incluso infinito) de y a partir de ese *ente*. Pero sin duda la extensión no podía no tener motivos filosóficos. Extensión del sentido de "percibir",

equivalente a restricción del sentido de ser, cuya significación no podemos entender sin considerar qué sobrevalúa y qué subestima en el campo del autor de entre los "objetos" que se le ofrecían y aquellos cuya significación filosófica había logrado despejar. En este punto, lo decisivo no es tanto lo que se desarrolla en el discurso explícito, lo que es o no tematizado (aunque de ninguna manera sea indiferente o externo), como sobre todo el *esquema* imaginario subyacente al pensamiento, esa innombrable figura primordial que da forma, organiza, incluye y excluye lo que ha sido tomado en consideración, atribuye en el campo valores, volúmenes, luces y sombras y promueve lo que se acuñará en tipos de operaciones lógicas privilegiadas y decisiones ontológicas "finales": eso que podríamos llamar la *Ur-phantasie** del filósofo como filósofo, *su* imaginario, que forma e informa a su "percepción" acerca de lo que es y decide en cuanto a su "visible", y que, lo mismo que a la fantasía originaria "personal", sólo podemos avizorar a través de sus consecuencias remotas en una reconstrucción hipotética, por nuestra propia cuenta y riesgo.

No es nuestro propósito esa reconstrucción. Limitémonos entonces a algunas evidencias: constante en Merleau-Ponty, la igual exclusión del objeto "en sí" y del "idealismo de las esencias", de cualquier "logos automático" y cualquier constitución activa en la transparencia de un Cogito reflexivo, entraña rechazar el pensamiento de la determinidad en sus formas clásicas. Pero también constante, la búsqueda de una significación "encarnada", de una palabra que se pronuncie, muda, en la cosa, de un antes de la palabra que ya fuera palabra, de la mezcla actividad/pasividad, de lo dado que no me doy por un acto voluntario sino que se da si avanzo "lentamente" y sólo en y a través de sus diferencias –todo esto nos habría puesto en el camino de la *Vida*, aun cuando Merleau-Ponty no hubiera nombrado *la carne*. De ninguna manera queremos

* Nota del revisor técnico: término acuñado por S. Freud, traducido usualmente por "fantasía primordial" u "originaria".

menguar la originalidad de esa idea. Pero dejando de lado cualquier metáfora, sólo los hombres, los animales y las plantas comparten con el Ser el calificativo de *salvaje*.

Sólo la vida es el límite extremo que pueden alcanzar el movimiento, la diferencia, la inquietud, aunque se queden el tiempo que sea en la frontera de lo idéntico, lo ya dado, lo ontológicamente cierto y seguro; en suma, de lo determinado en su forma más rica y moviente. Como Vida, la vida nunca se cansa de repetir su interminable círculo del nacimiento al mismo nacimiento, pasando por la misma muerte. La vida, la carne subsiste, es lo subsistente por excelencia, que acepta ser aniquilada en su materia para triunfar en la consideración de su *eidos*. La vida ya se ha dado siempre su forma. *Anthropos anthropon genna*. La carne *pro*crea carne: no la crea.[10]

Pero tenemos que pensar la creación, un tiempo que no sea cíclico, un nacimiento que no sea re-nacimiento. Tenemos que pensar una génesis ontológica, una ontología de la génesis.

10. Dejo aquí deliberadamente de lado la cuestión de la "evolución", que de todas maneras no es pensable bajo el título de "carne".





PHUSIS, CREACIÓN, AUTONOMÍA*

La "*phusis*"

Uno de los grandes momentos creadores del pensamiento griego y específicamente de este pensamiento más que de cualquier otro, es la distinción y oposición entre *phusis* y *nomos*. *Phusis* es el empuje endógeno, ese espontáneo crecer de las cosas, que es al mismo tiempo generador de un orden. *Nomos* es la palabra,(*) traducida comúnmente como "ley", y en su origen significa reparto, la ley del reparto, por lo tanto la institución, el uso (los usos y costumbres), la convención, y en última instancia la pura y simple convención. Para los antiguos griegos, que algo proviniera del *nomos* y no de la *phusis* significaba que dependía de las convenciones y no de la naturaleza humana. Por lo que sabemos, la oposición fue explícitamente formulada recién en el siglo V antes de nuestra era, sobre todo por Demócrito, aunque en realidad es inmanente a la lengua griega. Persiste en Aristóteles, que querría haber ido más lejos pero que en verdad no pudo. Persiste todavía hasta nuestros días, ya que nuestra pregunta apunta siempre a la "naturalidad" (aunque se la remita a la Razón o a Dios) de nuestro saber, nuestras leyes, nuestras normas;

* Conferencia dictada en Florencia en octubre de 1986. Traducción italiana publicada en *Physis: abitare la terrae*, M. Cerruti y E. Lazlo (ed), Feltrinelli, Milán, 1988, pp. 42-50
(*) Nota de la traductora: palabra, en este caso, debe entenderse como vocablo, unidad lexical (en francés *mot*).

abreviando, de nuestras instituciones, en oposición a su "convencionalidad". Detrás de esta idea de *nomos*, de la ley o de la regla humana, hay que entender, no como se dice hoy en día, las "reglas de juego" –expresión ridículamente superficial–, sino las leyes y reglas que nos hacen, en principio, y radicalmente, capaces de entregarnos, o no, a "juegos" y a otra cosa. Elegimos jugar o no al bridge o al poker, pero no elegimos tener un lenguaje y tal lenguaje en particular. Si uno quiere, "elige" entrar o no en el "juego" de la realidad socialmente instituida, pero el precio de esa elección se llama psicosis. El *nomos* es nuestra institución imaginaria creadora, mediante la cual nos hacemos como seres humanos.

La palabra *nomos* es la que le da todo su sentido al término y al proyecto de autonomía. Tanto para un individuo como para una colectividad, ser autónomo/a no significa hacer "lo que quiera" o lo que se le dé la gana en un momento dado, sino *darse sus propias leyes*. A partir de ahí surgen dos preguntas:

¿Qué significa ser autónomo –darse su propia ley? ¿No hay en ello contradicción con la idea habitual de ley?

-Si hacemos nuestras leyes, ¿podemos (y debemos) hacer cualquier ley?

Ambas preguntas pueden resumirse en una: ¿hay una naturaleza de la ley y una ley natural –una *phusis* del *nomos* y un *nomos* de la *phusis*? (Señalo que esta formulación sonaría paradójica a los oídos de un griego antiguo). Aquí es donde volvemos a encontrar a Aristóteles y su problemática profunda.

Para Aristóteles hay dos interpretaciones esenciales de la *phusis*. Tomadas en sí mismas y en toda su potencialidad, ambas divergen de una manera que para nosotros puede seguir siendo aún hoy un fecundo punto de partida.

La primera interpretación aristotélica de *phusis* está ligada a la idea de *telos*, fin o finalidad: *é de phusis telos kai ou éneka*, la naturaleza (es) fin y aquello con vistas a lo cual (sc. algo se *hace*) (*Física*, B, 194a 28-29). Esta interpretación corresponde a la idea que por lo general nos hacemos de la filosofía aristotélica como fundamentalmente teleológica –idea que no es falsa sino meramente simplificante y "armonizadora". Toda

cosa está inserta en una inmensa cadena de medios y fines, siempre es fin de una cosa inferior, y medio –condición– de otra cosa superior en ser y en valor, hasta un límite supremo del que hablaré enseguida.

La segunda y tantas veces olvidada interpretación aristotélica de *phusis*, muy cercana al sentido popular inscripto en la lengua griega, es aquella según la cual la *phusis* "es la esencia de las cosas que tienen en sí mismas, y en tanto que tales, principio de movimiento (*archén kinéséos*)", (*Física*, B, 126b 21). El "principio de movimiento existente en la cosa misma", o también, "la *phusis* es principio en la cosa misma" (*arkhé en auto*) (*Metafísica*, 1070a 7). En todos estos pasajes traduje *arkhé* como principio, pero también puede y debe entenderse con ese término *origen*. En resumen, siguiendo esta interpretación, es o pertenece a la *phusis* todo lo que en sí mismo tiene y contiene el origen y principio de su movimiento. Digamos entonces que es *phusis*, que es naturaleza, lo que se *auto*mueve.

Para nosotros la primera interpretación ya no se sostiene. Es más, casi automáticamente clasificaríamos a lo que tiene un fin entre los artefactos. Las máquinas son las que tienen finalidades. Y en la medida en que no podemos impedirnos considerar ciertas finalidades de lo viviente, lo sometemos a la categoría de "máquina", máquina "cibernética", de acuerdo con la terminología de los últimos cincuenta años.

¿Podemos, sin embargo, poner de lado así como así la primera interpretación aristotélica de *phusis*? ¿Acaso antes no deberíamos reflexionar con más cuidado? Algunas líneas más arriba me reservé el comentario sobre el *telos* último, ese fin último al que según Aristóteles tendería toda la *phusis*. Para el Filósofo, la naturaleza tiende y se mueve por el deseo (*orekton*), amor en el sentido griego, el Eros (*erômenon*) de dios (*Metafísica*, 1072a 26 y b 3) –y por eso dios es el "motor primero". Es evidente que el dios aristotélico nada tiene que ver con el dios judeo-cristiano; a ese dios no le interesa el mundo y ni siquiera puede pensarlo, porque si pensara el mundo –un objeto inferior a él mismo– se caería de su dignidad

divina. El dios de Aristóteles es pura forma y acto puro, pensamiento que se piensa a sí mismo –*noésis noéseos*– y lo que anima a la *phusis* es el Eros de esa forma. Dejemos de lado las "jerarquías" y limpiemos ese pensamiento en especial de todas las escorias que la teología cristiana le echó encima. Como se diría en topología, *abramos* ese conjunto, descompletémoslo y saquémosle ese punto límite que es el dios aristotélico. Nos queda una *phusis* que es Eros, vale decir movimiento, empuje hacia la *forma*, hacia lo *pensable*, hacia la *ley*, hacia el *eidos*. La *phusis* aparece entonces como *empuje-hacia-el-darse-una-forma*, empuje por otra parte nunca del todo cumplido, porque como dice Aristóteles, no hay *phusis* sin materia, y la materia es el límite de lo pensable, lo indeterminado, lo informe, lo caótico.

Por lo tanto hay Eros de la *phusis* con respecto al pensamiento; eso quiere decir que hay empuje de la naturaleza hacia la forma, que la *phusis* tendería a darse la forma más perfecta o (tal vez) más compleja posible. La *phusis* no es una "cosa" o un "conjunto de cosas": la *phusis* es el empuje irresistible del ente que tiende a darse una forma para ser, una ley para ser determinado, y quizá a darse una pensabilidad. La *phusis* tendería a *formarse*. Este pensamiento se deja particularizar precisamente en relación con nuestro punto de partida, la idea de fin o de finalidad. Porque debemos admitir que a partir de cierto nivel, de cierto estrato de la existencia física, hay entes, seres físicos peculiares, que llamamos seres vivos, que *se* plantean parcialmente como fin de sí mismos. Recordemos que en la segunda parte de la *Crítica del juicio*, Kant afirmaba con argumentos que siguen siendo válidos: no podemos pensar a los seres vivos sin plantear que son fin de sí mismos. Y que para evitar el término teleología, desde hace décadas los biólogos hablan de teleonomía.

Volvamos ahora a la segunda interpretación aristotélica de *phusis*: es naturaleza, o natural, lo que en sí mismo tiene el principio (el origen) de su movimiento. Pero, ¿qué es el movimiento? Griego de origen como soy, y respetuoso del orden temporal, empecé por Aristóteles. Pero estamos en

Florencia, y hay otro homenaje que rendir, esta vez a Galileo, el verdadero padre de la física moderna. Pero digamos también que su gran aporte, el que le valió merecidos elogios y permitió (con los medios de ese entonces) matematizar la física, marcó el inicio de un gran empobrecimiento: la reducción de todo movimiento al movimiento *local*, a la traslación. Es esa idea según la cual el único conocimiento válido de la naturaleza es el estudio del desplazamiento en el espacio y según el tiempo de entidades que interiormente son absolutamente estables. Como después esas entidades revelaron no ser estables, se habló entonces de partículas "elementales" o "fundamentales"; pero como cada nueva entidad "elemental" mostró estar compuesta, ahora los físicos están empezando a renunciar con mucha cordura a esas denominaciones para hablar sólo de "física de partículas".

El movimiento "está en lo elemental". ¿Pero *qué* movimiento? Aquí también puede ayudarnos Aristóteles. Para él, el movimiento (*kinésis*) no es sólo el movimiento local; el movimiento es el *cambio*, y el movimiento local no es más que una de sus especies, junto a otras que son la generación y la corrupción, y sobre todo lo que él llama *alloiôsis*, la alteración. Sólo volviendo a generalizar la idea de movimiento podemos entender toda la potencial profundidad de la idea aristotélica; es *phusis* lo que en sí mismo lleva el principio o el origen de su movimiento, de su devenir. Es *phusis* lo que en sí mismo tiene el principio u origen de su *cambio* –de su alteración.

Para los modernos, al menos para los modernos "clásicos", esa idea sigue siendo difícil y de hecho inaccesible. Para ellos, el principio de movimiento está, o bien fuera de las cosas movidas, e incluso fuera de la totalidad de lo movido y lo movible, y entonces el principio que trasciende al mundo de los móviles en general es Dios. O bien, como en la versión materialista clásica, ese principio del movimiento está en la totalidad de las cosas movidas –totalidad que de alguna manera se vuelve trascendente con relación a sus partes– y tomado en sí mismo, cada uno de los móviles debe ser radicalmente inerte, es decir permanecer en el estado en que se encuentra, a

menos de recibir impulso de otro que a su vez lo recibe de otro, etc., sin que nunca pueda encontrarse un principio u origen del movimiento: sólo la cantidad de movimiento total existente en el mundo –de materia/energía, se diría hoy– debe conservarse y mantenerse constante desde y para siempre. (Dentro de esa óptica, resulta evidente que todo cambio de forma, toda aparición de una forma nueva, necesariamente debe ser *reductible* a movimientos locales).

Pero en cuanto tomamos como debemos la palabra movimiento, es decir en el texto aristotélico y en verdad como equivalente al cambio, a la alteración de la que el movimiento local es un caso particular, debemos incluir también el cambio de forma, la alteración, la transformación; y ésta, tomada en su sentido más fuerte, incluye también la aparición, la *emergencia*, la *creación* de la forma. Sostenemos entonces, no en base a una nueva "lectura" de Aristóteles, como diría la a un tiempo pretenciosa y pusilánime jerga actual, sino pensando por nosotros mismos a partir del inmenso cuestionamiento a que da pie la obra del filósofo, y si se quiere transgrediendo a sabiendas sus límites, que es *phusis eso que en sí mismo tiene principio y origen de forma*. Algo así como decir: es *phusis* lo que en sí mismo tiene principio y origen de *creación*, ya que la única creación que cuenta es la de formas (de leyes).

Hablé de transgresión. Y es cierto que esta formulación sería inaceptable para el Estagirita. Capturado como está en una ontología del tiempo que es ontología de la eternidad (de origen platónico), Aristóteles no puede pensar una creación de formas como tales. Las formas están dadas de una vez y para siempre; la forma que aparece cada vez ya está determinada por la esencia de la cosa considerada (*es* esa esencia). La cosa adviene y pasa de la potencia al acto adquiriendo la forma a que estaba "naturalmente" (*phusei*) destinada. Por eso es que Aristóteles llama también *ousia* a la esencia de la cosa, según una maravillosa expresión griega inventada por él: *to ti ên einai*, eso que tenía que ser. Es lo que podemos llamar el pretérito imperfecto de la eternidad ontológica, y que la lengua usa comúnmente: "era seguro que (él) iba a romper ese

florero". ¿Seguro desde cuándo? ¿Desde ayer, anteayer? No, era seguro en general, seguro desde siempre. Aristóteles dice: la esencia de una cosa es lo que (ella) tenía que ser, lo que estaba destinada, predestinada a ser. ¿Desde cuándo, desde qué fecha? Desde siempre y para siempre; las formas están determinadas de antemano, y eso hará que la *natura naturans* de los modernos en verdad sea siempre la capacidad de los entes particulares para asumir la forma a que están predestinados. Por eso las dos interpretaciones de *phusis* que hace Aristóteles son absolutamente convergentes *para él*: la naturaleza es fin y principio de alteración, o sea de adquisición de formas, pero de formas que son los fines preasignados a los entes naturales.

Esa convergencia deja, hasta en el pensamiento de Aristóteles, un residuo enorme: ni más ni menos que la humanidad. El hombre no es, como cualquier otro ente, sólo algo que en sí mismo tiene principio de movimiento –el hombre es *arché tôn esomenôn*, principio y origen de lo que será (*De la interpretación*, 9, 19a 7-8). Esa no-predeterminación del hombre se ve en los titubeos y las aporías aristotélicas acerca de la *polis* y el derecho, y también, aunque de otra manera, en su ambigua concepción de la *techné*. Pero no es éste el lugar donde tratarlas.[1] Sólo diré que justamente en el terreno humano, en la sociedad y en la historia es donde podemos captar inmediata y claramente la capacidad de una clase de entes para crear la alteridad, plantear nuevas formas y hacerse existir en y mediante nuevas leyes. Pero esa evidencia tan fuerte no debe empañar la importancia de la idea general a que llegamos: los entes tienen en sí mismos principio y origen de creación de formas, el ser mismo se define por la *alloiôsis* en su sentido fuerte de autoalteración y autocreación.

1. Ya me referí a las aporías a que conduce el pensamiento aristotélico acerca de la cuestión de la política en mi texto "Valor, igualdad, justicia, política: de Marx a Aristóteles y de Aristóteles hasta nosotros" (1975), y acerca de la cuestión de la *techné* en "Técnica" (1973), reformulados ambos en *Las Encrucijadas del laberinto*, *op. cit.*

Creación y autonomía

¿Qué relación tiene todo esto con la autonomía? Vuelvo a la primera pregunta: ¿qué significa ser autónomo para un ser? La autonomía consiste en que cada uno se dé su propia ley. ¿Y qué es la ley? La ley es la forma, es el universal que rige particularidades que le son relativamente indiferentes, y la forma es del orden de lo determinado-determinante, y es en sí misma del orden de lo universal. Y acabamos de ver que los entes de la *phusis* tienen en sí mismos principio de creación de forma. Sin embargo aquí surge una cuestión de uso lingüístico. Por un lado y desde hace mucho, el término autonomía está reservado al terreno humano, y en esa medida fuertemente cargado de significaciones y en especial de connotaciones normativas: ser autónomo se opone a ser heterónomo. Me parece prácticamente imposible y poco deseable cambiar ese uso. Por otro lado, pertenezco al creciente número de personas que piensan que hay una autocreación de lo viviente*(la mayoría de las veces púdicamente denominada "surgimiento de formas propias de lo viviente"). Eso fue lo que llevó a mi amigo Francisco Varela a hablar de "autonomía biológica". Entiendo lo que él quiere decir, pero temo que por las razones ya mencionadas, ese uso confunda y por eso propongo que hablemos de *autoconstitución* del viviente –o incluso, como se hacía antes en filosofía, del viviente como *ser-para-sí*.

Por supuesto, hablamos de autoconstitución de lo viviente *como viviente*, y no de su materia. No estamos diciendo que lo viviente haga surgir moléculas a partir de la nada –ni tampoco que sólo él pueda sintetizar ciertas materias, como se creía hasta que Whöler sintetizó la urea en 1828. Lo viviente crea algo distinto y mucho más importante: el nivel de ser de lo

* Nota del revisor técnico: se traduce "le vivant" como "lo viviente" (que es una opción idiomática pertinente al igual que "el viviente" y "el ser vivo"), privilegiando el uso principal que Castoriadis hace de este concepto referido a un nivel ontológico, y no a un caso particular dentro del mismo.

que llamamos vida, y la infinidad de modos de seres y de leyes concernientes a ella. Tomo el ejemplo más impactante: lo viviente (algunos vivientes) crea el color. En la naturaleza no viviente no hay colores, sino sólo longitudes de onda. Eso lo olvidamos por influencia de la "crítica de las cualidades secundarias", y creemos haber "reducido" o "explicado" el color por hablar de longitudes de onda, lo cual es absurdo. La longitud de onda no "explica" nada del color, o en el mejor de los casos establece entre ambos correlaciones (también problemáticas y de las que no vamos a ocuparnos). Sin embargo, ninguna correlación puede dar cuenta de la calidad del azul y el rojo como tales (del hecho azul y el hecho rojo), ni tampoco "explicar" por qué a las ondas cortas les "corresponde" lo que vemos azul, y a las ondas largas lo que vemos rojo –y no a la inversa u otros "colores" que nadie vio nunca. El nivel de ser a que me refiero es justamente esa sensación "subjetiva" del color, así como en el terreno humano los afectos más "subjetivos" (amor, odio, dolor, celos) muestran que el humano crea un nivel ontológico propio.

Lo viviente se autoconstituye, es para sí, crea *su* mundo. Es fin de sí mismo como individuo, como especie y como ecosistema, poco importa (hay empalmes y entrecruzamientos de los que no podemos hablar ahora). Lo viviente se crea en cada oportunidad un *mundo propio*. El universo visual de la abeja o la tortuga marina no es igual al nuestro. En cada caso hay presentación, representación de algo "externo" al viviente, por él y para él, a su propia manera, *y* cada vez hay una puesta en relación de lo así representado. Es obvio que hay infinidad de cosas "externas" al viviente que existen *para* él recién cuando las ha tomado, formado y transformado. En especial, afuera del viviente *no hay* "informaciones". Para lo viviente la naturaleza no es un jardín donde florecen "informaciones" que él tiene que recoger: lo viviente es quien crea lo que *para él* es información, dándole a la X una forma investida de pertinencia, peso, valor y "significación" (principio absolutamente general para toda forma de para-sí). Lo viviente pone en imágenes y pone en relación –en otras palabras,

constituye por sí mismo una dimensión estética y una dimensión lógica (ambos términos tomados en su sentido originario)– estética y lógica, imágenes y relaciones siempre intricadas e implicadas unas con otras.

Lo viviente es para sí, se plantea como autofinalidad, lo cual implica siempre una *intención* mínima, al menos la intención de conservarse; y por lo tanto también una evaluación, positiva o negativa, de eso que él se presenta (se representa); mínimamente entonces también una *afectación* del viviente, un modo del ser-afectado, y la afectación de un valor a eso que es (re)presentado –por lo tanto un afecto.

Siempre que se trate de lo viviente, o de manera más general, de lo para-sí-autoconstituido, encontramos esas tres dimensiones: representación (indisociablemente estética y lógica), intención y afecto. Y las encontramos en los cuatro tipos conocidos de seres autoconstituidos: lo viviente, el psiquismo humano, el individuo socialmente fabricado, y la sociedad particular instituida en cada caso como distinta de las demás sociedades. En todos esos niveles comprobamos una relativa autofinalidad y la creación de un mundo propio. Por lo tanto (retomando el término de Varela) hay una clausura cognitiva del para-sí, y por eso el esfuerzo de conocerlo (se trate del viviente, la psique, el individuo o la sociedad) exige que se intente pensarlo desde el "interior", vale decir desde el punto de vista de su autoconstitución. Cómo hacerlo es otro tema que no puedo abordar aquí. Me limitaré simplemente a recordar una salida de Rutherford cuando le preguntaron cómo había logrado adivinar las leyes de radiación alfa: "Me pregunté qué habría hecho yo de haber sido una partícula alfa".

Paso ahora al terreno propiamente humano. La humanidad se autocrea como sociedad e historia –aquí hay creación de la forma *sociedad*, irreductible a "elementos" cualesquiera (a los individuos, que evidentemente son fabricaciones sociales, o al psiquismo humano, incapaz como tal de producir instituciones y significaciones sociales imaginarias). Esa creación tiene lugar "de una vez y para siempre" –el animal humano se socializa– y también de manera continua: hay una infinita

pluralidad de sociedades humanas, cada una con sus instituciones y significaciones, y por lo tanto también con su *mundo propio*. Casi siempre y en todas partes, esa creación tiene lugar dentro de una fuerte clausura. En casi todas las sociedades que hemos conocido resulta imposible cuestionar el mundo propio de la tribu. No porque haya violencia y represión, sino porque un cuestionamiento tal es psíquica y mentalmente inconcebible para los individuos fabricados por la sociedad en cuestión. En una sociedad tradicional fuertemente religiosa (como lo son todas) es inconcebible decir por ejemplo que "Dios es injusto", ya que la justicia es uno de los atributos (e incluso, como entre los hebreos, uno de los *nombres*) de Dios: en una sociedad así, decir que "Dios es injusto" es tan absurdo como impronunciable, en la sociedad de *1984*, *Big Brother is ungood* una vez que el *Newspeak* hubiera alcanzado su fase terminal de perfeccionamiento.

Ahora bien, esa misma clausura se rompió dos veces en el curso de la historia –en la antigua Grecia y en Europa occidental a partir del siglo XIII– y esta ruptura significa además la aparición de una nueva *forma* sin precedentes en la historia del ser. El movimiento democrático y la búsqueda e interrogación filosóficas son cuestionamientos de las instituciones sociales existentes (se trate de leyes en sentido estricto o de la constitución de representaciones humanas). Tenemos aquí un ser –la sociedad de la *polis* griega y algunas sociedades europeas– que cuestiona en forma *explícita* y pone en tela de juicio las leyes de su propia existencia. No ya simplemente una "ciega" autoconstitución, sino los elementos de una *autonomía*, en el verdadero y fuerte sentido de la palabra. Digo elementos porque estando todavía lejos de vivir en sociedades autónomas, el proyecto de autonomía –el movimiento democrático– todavía tiene por delante un largo camino que recorrer. Pero en todo caso, desde el punto de vista filosófico estamos ante un tipo de ser que intenta alterarse de manera explícita como forma –o que intenta romper la clausura en que existía hasta entonces. Y no conozco otra definición del pensamiento filosófico, y del pensamiento a secas, que no sea la del esfuerzo incesante por

romper la clausura en que se encuentra desde el principio, y que siempre tiende a reconstituirse.

Llegamos así a una idea de autonomía que difiere radicalmente de la mera autoconstitución. Entendemos por autonomía a la capacidad –de una sociedad o un individuo– de actuar deliberada y explícitamente para modificar su ley, es decir su forma. El *nomos* deviene autocreación explícita de forma, cosa que siempre lo hace aparecer como opuesto a la *phusis* y a la vez como uno de sus resultados.

Conclusión

Quiero terminar diciendo algunas palabras relacionadas con la segunda pregunta que hice al comienzo. Si nosotros mismos hacemos explícitamente nuestras propias leyes, ¿cuáles leyes debemos hacer? Por supuesto se trata de la verdadera cuestión política, que aquí no puedo discutir. Voy a limitarme a algunas observaciones acerca de una objeción que los enemigos de la democracia no se cansan de repetir desde hace miles de años: ¿cómo obedecerá a sus leyes una sociedad que sabe que son obra suya y no tienen ningún fundamento extrasocial? ("Si Dios no existe, todo está permitido", dice Dostoievsky). Objeción puramente demagógica, pues conocemos muy bien los horrores a que se entregaron (y siguen entregándose) sociedades basadas en la "Revelación". Pero a pesar de sí misma remite a la verdadera cuestión de la democracia y la autonomía.

Si tanto para el individuo como para la sociedad ser autónomo/a significa darse su propia ley, quiere decir que el proyecto de autonomía da pie a una búsqueda sobre la ley que debo (y que todos debemos) adoptar. Esta búsqueda comporta siempre una posibilidad de error de la que no nos resguardamos instaurando una autoridad externa, movimiento doblemente sujeto a error que conduce ni más ni menos que a la heteronomía. La única verdadera limitación que puede comportar la democracia es la autolimitación, que en última

instancia es la tarea y la obra de individuos (ciudadanos) educados por y para la democracia. Esa educación es imposible si no se acepta que en su contenido las instituciones que nos damos no son ni absolutamente necesarias ni totalmente contingentes. Ello significa que no hay sentido regalado, ni tampoco garante o garantía del sentido, y que el único sentido es el que creamos en y a través de la historia. Vale decir que al igual que la filosofía, la democracia necesariamente pone de lado lo sagrado. En otras palabras, la democracia exige que los seres humanos acepten en su comportamiento real algo que en realidad casi nunca quisieron aceptar (y que en el fondo de nosotros mismos nunca terminamos de aceptar), esto es, que son mortales. Recién a partir del insuperable –y casi imposible– convencimiento de nuestra propia mortalidad y la de todo lo que hacemos, podemos vivir como seres autónomos que, viendo en los demás a seres autónomos, hacen posible una sociedad autónoma.

[illegible] ligo a partir del mundo [illegible]
[illegible] nente organizable, lo cual signifi [illegible]
[illegible] ncia "yoidad". Al cabo la [illegible]
[illegible] de la cuestión, que aquí no puedo [illegible]

(1) Pero no sólo se trata de la [illegible]
[illegible] vor "chispas" externas. Con relación [illegible]
[illegible] o) independiente de esos chispazos [illegible]
Aquí desdeñamos la compañía de [illegible]
[illegible]



COMPLEJIDAD, MAGMAS, HISTORIA*

El ejemplo de la ciudad medieval

Perplejidades de la complejidad

Las discusiones actuales sobre la complejidad producen a menudo perplejidad. Así ocurre con las definiciones de la complejidad (o las "explicaciones" de su cuño) que apelan al "elevado número de procesos elementales" que dan lugar a fenómenos complejos. Pero como tal ese "elevado número" no basta para hacernos salir del cuadro de una lógica conjuntista-identitaria que, por el contrario, encuentra allí un fértil terreno. Ni el conjunto de los enteros naturales *N*, infinito numerable, ni el de los números reales *R*, infinito no numerable, ni el de las aplicaciones de *R* en *R*, F (*R*, *R*), de cardinalidad todavía superior, ni el conjunto verdaderamente monstruoso de aplicaciones de los espacios vectoriales en *R* de dimensión infinita en sí mismos, F (*RN*, *RN*) les crean a los matemáticos problemas de principio. Otra cosa es que sigan abiertas esas "cuestiones de fundamento" que Hilbert esperaba "exilar para siempre del mundo"; o que el trabajo (Gōdel-Paul Cohen) sobre la hipótesis del continuo de Cantor haya mostrado que los sistemas de axiomas usuales en la teoría conjuntista (base de toda la matemática) son incompletos, abriendo así, en derecho, el camino a una infinidad de sistemas "no euclidianos", es decir no cantorianos. O que por último y pese a la creencia generalizada,

* Publicado en el volumen conmemorativo de Yves Barel, *Système et Paradoxe*, Paris, Le Seuil, 1993.

las muy venerables paradojas de lo continuo (Zenón) sigan estando entre nosotros –junto con muchas otras. Hoy más que nunca, éstas y muchas otras cosas de la matemática pueden y deben seguir suscitándonos una *thaumazein* (asombro, admiración, espanto) que nos devuelva a una reflexión filosófica cada vez más necesaria, pero no introducen una problemática de la "complejidad". Es evidente que nada cambia por hablar de "interacciones" y no de "elementos". Rigurosamente hablando, la distinción misma entre "elementos" e "interacciones" carece de sentido,[1] ya que estas últimas son sólo elementos de conjuntos de tipo superior, de espacios funcionales, y los matemáticos se la pasan jugando con espacios funcionales de dimensión infinita.

Toda esa colección de objetos *efectivos* tiene necesariamente un cardinal *finito*, con independencia de la finita o infinita "realidad última" del universo. Porque la parte del universo accesible a la observación será siempre finita, y finitas serán también todas las interacciones observables o *incluso concebibles en un universo observable*. Esas interacciones nunca serán más que una combinatoria entre conjuntos de partes de conjuntos *finitos*. No es *porque* el sistema nervioso central tenga 10^9 o más neuronas, y que las posibles conexiones neuronales correspondan a cantidades, que sería ocioso tratar de escribir, que éste difiere de un montón de bolas de billar. De paso digamos que es por esa misma razón que las mal llamadas teorías del "caos" no aportan nada nuevo desde el punto de vista filosófico; son *intrínsecamente* deterministas –como lo demuestra el hecho de que los absurdamente denominados procesos "caóticos" puedan ser calculados y exhibidos en la pantalla de esa máquina determinista que es la computadora.

En ninguno de esos casos se trata de dificultades de principio, sino de hecho.

1. Lo mismo que están vacías de sentido en su acepción usual las distinciones entre sustancia y procesos, concepto y función, que deben reformularse críticamente en otro nivel mediante una reflexión filosófica que tenga en cuenta a la vez a Heráclito, la matemática y la física contemporáneas.

motivo psicológico. En tales condiciones, decir que como todos los humanos estoy hecho de "mala madera", es sin lugar a duda el eufemisno milenario.

Volviendo a nuestro argumento principal: la imaginación radical (como fuente del *quale* perceptivo y de formas lógicas) es lo que le permite a cualquier ser para sí (incluidos los humanos) *crear para sí* un mundo propio (*Eigenwelt*) "en" el que también él se incluya. Esa X indescriptible "desde afuera" se transforma en algo definido y específico *para* un ser en particular, a través del funcionamiento de su imaginación sensorial y lógica, que "filtra, forma y organiza" los "choques" externos. Está claro que ningún ser para-sí podría "organizar" algo a partir del mundo si ese mundo no fuera intrínsecamente organiz*able*, lo cual significa que no puede ser meramente "caótico". Ahí está la dimensión propiamente ontológica de la cuestión, que aquí no puedo discutir.[14]

(II) Pero no sólo se trata de representaciones provocadas por "choques" externos. Con relativa (y muchas veces absoluta) independencia de esos choques, tenemos un "interior". Aquí abandonamos la compañía de los animales y demás –no porque no tengan "interior", sino porque no podemos decir nada sensato de él. ("¿a qué ser parece ser murciélago?", ¿en qué piensa un perro que le ladra a la luna"?). Ese "interior" es flujo perpetua y verdaderamente heraclitiano de representaciones, afectos e intenciones ciertamente indisociables. (Indisociación de la que ni Kant ni Fichte ni ningún otro representante de la filosofía heredada tiene gran cosa que decir, y que relegaría al sujeto a la "psicología empírica". Pero que obviante despierta cuestiones de importancia cardinal en la ontología del para-sí). No puedo extenderme en este punto. Que baste con decir que en ese flujo, las representaciones

14. Ya lo discutí largamente en varios textos. Ver "Alcance ontológico de la historia de la ciencia", en *Dominios del hombre, op. cit.*, pp. 419-455, y en este mismo libro, "Hecho y por hacer", p. 21 y sig.

(los afectos e intenciones o deseos) surgen en principio con "absoluta espontaneidad". Y más aun: nuestros afectos e intenciones (nuestros deseos) son creaciones de esa *vis formandi* a-causal en cuanto al hecho de ser, su modo de ser y su ser-así. Y tanto como podamos ver, ese flujo de representaciones, afectos y deseos es singular en cada ser humano singular. Puede decirse que nuestra imaginación sensorial y sus componentes lógicos son idénticos en todos nosotros (lo mejor sería decir esencialmente similares). Pero en la medida en que sus productos son co-creados en grado decisivo por lo "interno", hasta esa imaginación sensorial es al fin de cuentas singular (*de gustibus et coloribus* ...).

Si en su primer aspecto (el aspecto perceptivo, involucrado con lo "externo"), la imaginación radical le crea al ser humano singular un mundo propio "genérico", un mundo lo suficientemente compartido con los demás miembros de la especie humana, en su segundo aspecto, el aspecto propiamente psíquico, crea un mundo propio singular. Es imposible exagerar la importancia de este hecho. Este "interior" es el que posibilita y condiciona primero un distanciamiento con relación al mundo considerado como meramente "dado", y en segundo lugar una *Einstellung*, una posición y disposición activa y actuante respecto de ese mundo. Representación, afecto e intención son al mismo tiempo principios de formación del mundo propio –incluso *materialiter spectati*– y principios de distanciamiento respecto de ese mundo y de acción sobre él.

(III) Algunas palabras sobre la "imaginación trascendental" de Kant. Sin minimizar en nada la importancia del descubrimiento kantiano, tenemos que indicar sus límites. En primer lugar, la imaginación de Kant está sometida de punta a punta a los requisitos del "conocimiento verdadero". En segundo lugar, y justamente por esa misma razón, es eternamente "la misma". Si la imaginación trascendental comenzara a *imaginar* alguna cosa, el mundo kantiano se derrumbaría de inmediato. Por esa misma razón entonces, Kant no puede o no quiere ver la función creadora de la imaginación en el

terreno cognitivo (científico o filosófico). Como consecuencia de ello, dentro del marco kantiano la existencia de una *historia* de la ciencia tiene que seguir siendo una simple acumulación de *inducciones*, y como está claro que así no ocurre, ésta se vuelve un enigma.[15]

Aquí se imponen dos observaciones adicionales. El punto más fuerte –y veraz– de la concepción kantiana de imaginación es sin duda la idea del esquematismo como mediación entre categorías y "datos sensoriales". Al introducirla, Kant escribe que: "Hay una potencia oculta en las profundidades del alma humana..." que es fuente de los esquemas trascendentales. Pero ocurre que nos preguntamos qué vienen a hacer aquí el "alma humana" y sus "profundidades". Para Kant, el alma humana es del orden de la "psicología empírica", donde la causalidad reina en forma soberana. Y nada tiene que ver con esa dimensión "trascendental" que supuestamente asegura la posibilidad de juicios sintéticos a priori.

También en la *Crítica de la facultad de juzgar* aparece la imaginación, pero sólo se la menciona sin utilizársela. El origen de la obra de arte le es atribuido a una potencia creadora, no ligada a la imaginación y tampoco denominada creadora (Kant habla de *schaffen*, no de *schöpfen*, palabra que por su parte aparece una sola vez y en un contexto irrelevante). Esa potencia es el genio, pero un genio que trabaja como naturaleza (*als Natur*). En la obra de arte, *gozamos* del "libre juego de la imaginación de conformidad con las leyes del entendimiento", pero el *valor* de la obra de arte reside en presentarle a la intuición las Ideas de la razón. Por mi parte, me confieso incapaz de ver las Ideas de la razón presentes en *Antígona*, *El Rey Lear* o *El Castillo*.

15. Ver "Alcance ontológico de la historia de la ciencia", *op. cit.*.

(IV) Vuelvo al rol cognitivo de la imaginación. Como sabemos, Kant distingue y opone "receptividad de las impresiones" y "espontaneidad de los conceptos [puros]". De hecho, e incluso más allá de la simple excitabilidad, la espontaneidad –espontaneidad imaginante– está desde el principio. Ella es responsable de la *forma* y de la *puesta en relación* de las impresiones. En otras palabras, es responsable de la *representación primera*, en cuya constitución –llamada, en la primera edición de la *Crítica de la razón pura*, "síntesis de la aprehensión en la intuición"– podemos reconocer el trabajo de la imaginación radical del sujeto, que contiene ya dentro de sí los gérmenes de lo lógico, pues toda *formación* implica múltiples puestas en relación de acuerdo con reglas.

No vamos a demorarnos en la segunda síntesis que distingue Kant, la "síntesis de la reproducción en la imaginación", que de hecho es la memoria. Pero vale la pena hacer algunas observaciones sobre la tercera síntesis, la "síntesis del reconocimiento en el concepto". Kant escribe[16] que "si no tuviéramos conciencia de que pensamos precisamente lo mismo que hemos pensado un momento antes, sería vana cualquier reproducción en la serie de representaciones".[17] ¿Como aseguramos esa conciencia? Ahí es donde Kant introduce el concepto. Pero en sentido propio, el concepto no es necesario. Es probable que un perro no tenga lo que llamamos el concepto de conejo, pero sí sabe muy bien que persigue al mismo conejo a lo largo de una trayectoria (que por otra parte es solución de una ecuación diferencial, la de la curva de persecución, que a todo momento minimiza el espacio a recorrer por la presa moviente: inmanencia de la lógica matemática en el comportamiento animal). Esa mismidad de la representación a través de

16. Traducción de Barni, París, GF-Flammarion, 1987, p. 645.
17. Las tres síntesis fueron eliminadas en la segunda edición de la *Crítica*, visiblemente porque le atribuyen a la imaginación un rol central. Cf. Heidegger, *Kant y el Problema de la metafísica*, traducción al francés de Alphonse de Waehlens y Walter Biemel, París, Gallimard, 1953, pp. 217-243.

los sucesivos actos del sujeto, debe apoyarse en algo que puede ser sólo la "imagen" o la representación entendida como *genérica*, a saber la capacidad del sujeto, sea hombre o animal, de ver en dicha representación cambiante, en el seno del flujo heraclitiano de lo dado, *lo mismo*, dejando de lado los elementos secundarios (por ejemplo, las simples diferencias de tiempo y espacio) y conservando lo esencial *en cuanto a necesidad y uso* como la misma imagen.

Pero el concepto tampoco es suficiente. La *conciencia* de la mismidad también debe apoyarse –y aquí entramos en territorio humano– en algo que *está ahí para* la imagen o la representación, una cosa por otra distinta, el *quid pro quo*. En la psique, eso puede ser variable o a veces puede ser estable, por ejemplo fijación a una imagen que está representando tal o cual cosa que la supera. Pero que para nosotros como seres humanos diurnos y hablantes, es el signo –la palabra. Porque sin las palabras, ¿cómo podría yo estar seguro de la *mismidad* del concepto? Esto nos lleva de inmediato a la institución social del lenguaje.

La *apercepción* de la mismidad apoyada en la mera genericidad de la imagen es el grado elemental de psiquismo que desde ya debemos postular en el animal. La *conciencia* de la mismidad apoyada en el signo o la palabra es propia del psiquismo humano, y presupone un giro decisivo en la historia de la imaginación: esa capacidad de ver una cosa en otra cosa que no tiene *ninguna relación* con lo que ella "representa". Pero también presupone algo distinto que ni la psique como tal, ni ningún sujeto trascendental son capaces de producir: el lenguaje como creación del imaginario histórico-social. Apuntemos para terminar que las palabras (más generalmente, las expresiones lenguajeras) que sostienen al pensamiento, por lo general en la realidad histórica-social efectiva no corresponden a lo que un filósofo llamaría conceptos. Sus significados, incluso como "conceptos empíricos", son vagos y aproximativos y sobre todo están decisivamente codeterminados por las significaciones imaginarias instituidas en y por la sociedad.

(V) Ya mencioné la organización "lógica" inmanente a la representación más simple, sea o no perceptiva. No debería sorprendernos que así sea. Todo lo que es debe contener una dimensión conjuntista-identitaria ("lógica", en el sentido más amplio posible). De otro modo, sería *absolutamente* indeterminado e inexistente, al menos para nosotros. Esto se confirma *a posteriori* por influencia de las categorías lógicas en todo lo que existe (por ejemplo, citando a Wigner, "la irrazonable eficacia de las matemáticas"). Por supuesto, de ello no resulta en modo alguno que "lo que es" esté exhaustivamente determinado por la "lógica" o sea reductible a ella (incluso cuando consideramos la "realidad psíquica").

Ese es el costado "objetivo" ("en sí") de la cuestión. El "subjetivo", "para sí", emerge con la vida. Los seres vivos no existirían de no haber desarrollado, como constitutivo del mundo propio que se crean, un aparato lógico (por rudimentario que sea), para arreglárselas, de un modo u otro, con la dimensión conjuntista-identitaria intrínseca al mundo. En el comportamiento de los perros hay categorías notoriamente incorporadas, que no le son impuestas a dicho comportamiento por el observador científico.

Hasta donde podemos decir, en los animales las mismas no son "concientes" (aunque los animales presenten sin duda una *self-awareness*, una toma-en-cuenta-de-sí-en-el-mundo,[18] y mucho menos pensadas. Para que esas características aparezcan, se requieren otras dos condiciones que sólo están presentes en el terreno humano. La primera tiene que ver con la imaginación radical de la psique humana cuyo desarrollo "monstruoso" se traduce como desfuncionalización. Seré breve porque ya traté este aspecto[19] en otros textos. La

18. Algún día tendremos que forjar o inventar un término francés correspondiente al inglés *awareness*, o en todo caso a una de sus significaciones. Un perro al acecho está *aware* de su medio ambiente y de su posición en él, está "al corriente", "tiene en cuenta..."; sería abusivo decir que está conciente.
19. Ver "El estado del sujeto hoy" (1986), reformulado en *El Mundo fragmentado, op. cit.*, pp. 189-225.

desfuncionalización vuelve posible en primer lugar separar la representación y el objeto de "necesidad" biológica, y por lo tanto la investidura de objetos sin pertinencia biológica (dioses, reyes, patrias, etc.) Y en segundo lugar, la posibilidad (igualmente privada de pertinencia biológica) de que las actividades psíquicas se conviertan de por sí en "objetos psíquicos" –lo cual es condición de la reflexión–, y que la psique sea capaz de manejar el *quid pro quo* lábil –lo cual es condición de la simbolización.

La segunda e igualmente importante condición, es la creación de instituciones por parte del imaginario social radical, y por supuesto primero y antes que nada del lenguaje. Ni la vida ni la psique como tales pueden producir instituciones ni lenguaje. El entendimiento y la razón se instituyen socialmente, aunque su institución se base en posibilidades y tendencias intrínsecas de la psique humana.

Subrayemos ahora un último punto. Es evidente que la distinción (kantiana) entre categorías, esquemas "trascendentales" y representaciones "empíricas" no puede tomarse como una distinción *in re* (ni tampoco fue así planteada por Kant). Pero en cambio podemos ser más precisos. Cualquier representación (y aquí hago abstracción de los afectos y las intenciones) contiene *qualia* y esos *qualia* están organizadas. A su vez, esa organización abarca figuras, rasgos genéricos y esquemas categoriales. En otras palabras, la genericidad y la categorialidad son intrínsecas e inmanentes a la representación. Esas figuras, rasgos y demás se transforman en categorías y esquemas recién al ser *nombradas y pensadas*. Y ello –es decir el pensamiento abstracto como tal– es una creación histórica relativamente reciente, no un rasgo biológico de la especie humana, aunque todos los miembros de la misma puedan participar de ella una vez que aparece. Pero insistamos: el pensamiento abstracto mismo debe sostenerse siempre en una figura o imagen cualquiera, aunque sea, mínimamente, en la imagen de las palabras que lo portan.

La imaginación del sujeto - Freud

Llego ahora a la segunda vía hacia la imaginación, la vía psicoanalítica.

(I) El aporte freudiano al tema de la imaginación es profundamente antinómico. En alemán, imaginación se dice *Einbildung*, término cargado de honores a partir de un Kant que como vimos lo convirtió en un concepto central de la *Crítica*. Ahora bien, si nos remitimos al *Gesamtregister* de las *Gesammelte Werke*, el Indice general de las obras completas de Freud en alemán, la palabra *Einbildung* aparece sólo dos veces[20] y en contextos absolutamente irrelevantes, referidos a las "imaginaciones" del neurótico. (Apuntemos que *Imagination* no aparece en el Index de la *Standard Edition)*. En cambio, los términos *Phantasie* y *Phantasieren* ocupan más de cuatro páginas y media del *Gesamtregister*, y ya habían aparecido, temprana y profusamente, en las cartas a Fliess.

Al principio, dichos términos tienen una acepción muy estricta. La fantasía –*Phantasie*– y el fantasear –*Phantasieren*–, dice Freud en una de sus cartas a Fliess,[21] "son derivados de cosas oídas pero entendidas recién después", agregando en una frase deliciosa, "todo su material es, por supuesto, auténtico". No hay nada, en la *Phantasie*, el fantasma, que el sujeto no haya percibido antes; la fantasía es reproducción. *Phantasie* y fantaseo tienen una meta defensiva[22] y son "combinaciones inconcientes... de cosas vividas y oídas". Más adelante, encontramos la idea de que las *Phantasien* son "fragmentos desprendidos de los procesos de pensamiento" (*Abspaltungen der Denkprosessen*).[23]

20. *G.W.*, V, pp. 269-298; XI, pp. 381-383.
21. Carta 61, del 2 de mayo de 1987, *S.E*, I, p. 247.
22. Manuscrito L, *S.E.*, 1, p. 248.
23. Manuscrito L, *ibid.*, p. 248; Manuscrito M, 25 de mayo de 1897, *ibid.*, p. 252; cf. también Manuscrito N, *ibid.*, pp. 225 y 258. La última expresión es la de las "Formulaciones sobre los dos principios del funcionamiento psíquico" (1911; *G.W.*, VIII, p. 234; *S.E.*, XII, p. 222). Ver también más abajo p. 300 de este capítulo.

Todo ocurre como si esas "fantasías" no fueran más que el producto de una actividad *recombinatoria* –y por ende en nada originaria o creativa–. Pero, en cuanto se confronte con el problema de los "fantasmas originarios", privados de fuente real "actual" (en la vida), Freud les va a buscar una mítica fuente "real" en la filogénesis. Tenemos aquí la vieja concepción psicológica de la imaginación como pura combinatoria de elementos ya ofrecidos a la psique desde otro lado, es decir desde el aparato perceptivo. O como él mismo dice en el *Proyecto* (1895), por el sistema de neuronas ψ.

De hecho, eso que llamamos imaginación carece de estatuto psíquico y se reduce a una actividad derivada y secundaria. Y es una paradoja enorme, ya que por otra parte podría decirse que la obra completa de Freud no trata más que de la imaginación. El patriarca de un movimiento que, entre otras, se expresa a través de la revista *Imago* (fundada en 1912 por Hanns Sachs y Otto Rank), el hombre cuya obra sería incomprensible si no viéramos en la imaginación un poder central y constitutivo de la psique, nada quiere saber con ella. Tendríamos de qué asombrarnos, pero ese desconocimiento, ese velamiento, están lejos de no tener precedentes. Sabemos que se trata de la repetición de un gesto más de dos veces milenario, realizado primero por Aristóteles y reproducido luego por Kant.

En realidad, habría, para escribir un libro sobre esa antinomia del pensamiento freudiano, y sobre la historia de la batalla que se libra por un lado entre esos términos que al principio no le ofrecen dudas y que poco a poco se van problematizando, esa suerte de trinidad o de trinomio: realidad, placer, lógica, donde el aparato psíquico opera con mayor o menor lógica frente a una realidad que le es dada, para evitar el displacer –según la primera formulación del principio de placer en el *Proyecto* de 1895– o para maximizar el placer. Y por otro lado, la imaginación, es decir las elaboraciones, y hasta quizá las creaciones fantaseadas y fantásticas del aparato psíquico.

El balance de esa batalla no puede hacerse en una frase, pero uno de sus resultados sí es seguro. Freud, que desde el principio al fin de su trabajo, *de hecho no habla más que de*

imaginación, de sus obras y sus efectos, se rehúsa con obstinación a *tematizar* este elemento de la psique. El motivo de tal recubrimiento me parece evidente. A Freud, tomar en cuenta la imaginación le parece incompatible con el "proyecto de una psicología científica", o más adelante, con el de un psicoanálisis "científico", así como tal vez para Aristóteles y con seguridad para Kant, a la imaginación había que ponerla en su lugar, un lugar subordinado a la Razón. Y los argumentos últimos de Freud contra el cientificismo (fisicalista o conductista) en materia de psicología, por verdaderos que sean, recibirían la plena aprobación de un filósofo racionalista. Una psicología así sería incapaz de explicar "la propiedad de ser conciente o no",[24] "ese hecho sin paralelo, que desafía cualquier explicación o descripción –el hecho de la conciencia–". Justificados sarcasmos llueven sobre el conductismo norteamericano, "que considera posible construir una psicología que descuide ese hecho fundamental".[25] Digamos como al pasar que si bien el psicoanálisis le atribuye y debe atribuirle su lugar al "hecho fundamental" de la conciencia, está lejos de poder "explicarlo".[26] Y ni siquiera estará en condiciones de *elucidarlo* mientras siga ignorando que la conciencia presupone imaginación.

(II) A pesar de las apariencias, para Freud el inconciente tiene una lógica estricta. Las apariencias en cuestión son entre otras los célebres enunciados acerca de un inconciente que ignora el tiempo y la contradicción ("Lo inconciente", 1915), o sobre "el trabajo del sueño que no piensa..." (*La interpretación de los sueños*, 1900).[27]

24. El Yo y el Ello, *S.E.*, 19, pp. 18, 234.
25. "Compendio de psicoanálisis" (1939), *S.E.*, 23, p. 157.
26. Al principio Freud cree incluso posible "construir" o "producir" el lenguaje. Pero un abismo separa lo que él describe del lenguaje verdadero, y más aún a la conciencia de la reflexión teórica. Sobre el "nacimiento de la cognición" etc., ver el *Proyecto de 1895*, *S.E.*, 1, pp. 327-335.
27. "No hay ninguna negación, ninguna duda, ningún matiz en la certeza [en el inconciente]". "La relación temporal está ligada al trabajo del sistema conciente". "Lo inconciente", *G.W.*, X, p. 286; *La Interpretación de los sueños*, *G. W.*, II/III, p. 521; *S.E.*, 5, p. 107.

Consideremos este último punto. Se trata del famoso pasaje de *La Interpretación de los sueños* donde recusa la participación del pensamiento en el trabajo del sueño. Recordemos que Freud habla todo el tiempo de procesos de pensamiento inconcientes (*unbewusste Denkprozesse, ubw. Denkvorgänge, ibw. Denkakte*, etc.). Pero que a propósito del trabajo del sueño, que transforma los pensamientos del sueño en contenido (manifiesto) del sueño, escribe que "ese trabajo no piensa, no calcula, y de una manera general, no juzga, sino que se limita a transformar".[28] Creo de veras que para Freud ese trabajo consiste en desplazamientos y condensaciones a los que este trabajo llega afectando las intensidades psíquicas de partes de los pensamientos del sueño y las figuraciones de éstas; trabajo que, siempre sometido a la exigencia de figurabilidad, produce dicha figurabilidad. Lo mismo, en "Lo inconciente" (1915) Freud insiste en que los procesos primarios se caracterizan esencialmente por el desplazamiento y la condensación. Ahora bien, el trabajo del sueño no piensa si por pensar entendemos o bien un pensamiento que maneje abstracciones ("conceptos"), o bien un pensamiento sometido de punta a punta a las leyes de la lógica habitual. En esencia, el trabajo del sueño grafica, figura y presentifica, bajo las coacciones conocidas y con los medios de que dispone.

¿Podemos entonces decir, siguiendo a Freud, que el trabajo del sueño "no piensa, no calcula, no juzga, sino que se limita a transformar"? La frase es ambigua. En algunos aspectos, el trabajo del sueño no piensa, no calcula y no juzga; pero en otros aspectos piensa, calcula y juzga. Porque no se puede transformar sin pensar, calcular y juzgar. Es cierto que el trabajo del sueño, tal como ocurre con el de la representación que figura una pulsión, es indeterminable –pero de ninguna manera transforma cualquier cosa en cualquier otra. Del mismo modo, la inversión de las intensidades psíquicas, que para

28. *G.W.*, II-III, p. 521; *S.E.*, 5, 107.

Freud es lo esencial del desplazamiento, lleva, visible en esa misma caracterización como *inversión de las intensidades*, la huella y el resultado de un cálculo. Además, en el trabajo del sueño hay puesta en imágenes, dimensión central del sueño, –*das Wesentliche am Traum*, como él mismo lo dice muy acertadamente; es decir, el trabajo creador de la imaginación, la presentación y presentificación como visible y audible llegado el caso, de lo que en sí mismo no es ni visible ni audible (una vez más, la X última es la pulsión). Pero en ese trabajo, así como en todo otro trabajo de la imaginación, encontramos también presente cierto elemento lógico, conjuntista-identitario, tanto en la organización y la fibración de cada imagen en y por sí misma, como en el ordenamiento, la composición y la consecución del grupo de imágenes que forman el sueño. Es evidente que de no contar con el apoyo de esos elementos lógicos, el trabajo de interpretación del sueño no podría ni siquiera empezar. Y que, ni aun por obra de un golpe de inspiración, podríamos escribir o incluso improvisar música sin calcular; ni tampoco se podría desplazar y condensar sin ciertas operaciones lógicas elementales, no concientes y por supuesto no explicitadas, sin eso que Hobbes consideraba el atributo esencial de la razón, es decir el cálculo, el cómputo, el *reckoning*.

En su raíz, la imaginación es la capacidad de poner una imagen simplemente a partir de un choque e incluso –y esto es lo más importante de lo que nos separa de Fichte– a partir de *nada*: porque después de todo el choque concierne a nuestros relaciones con "algo" *ya dado*, "externo" o "interno", mientras que en la imaginación hay un movimiento autónomo. En cuanto a esa capacidad, realmente hay que no pensar para decirse que es nada más que posición de una imagen. Una imagen debe *mantenerse unida*, reunir elementos "determinados", elementos presentables; y esos elementos siempre tienen cierta organización y cierto orden, pues de otro modo no habría imagen sino simplemente caos.

Esa lógica que por hipótesis gobierna las operaciones del inconciente como tales, es la que la teoría psicoanalítica en

abstracto, y la interpretación durante la cura en concreto, tienden a restituir. Baste recordar el formidable despliegue de razonamientos y silogística (incluso de aritmética) presente en cada caso, cual eficaz partera, cuando se encara las interpretaciones de sueños, lapsus, actos fallidos y demás.

Este hecho no debería sorprendernos si consideramos no sólo el punto de partida y el horizonte ("científico") de Freud sino, como veremos, necesidades profundas inherentes a la cosa misma. Recordemos el *Proyecto de una psicología científica* –que a mi juicio (y tal como lo demostraron con toda exactitud estudios recientes) brindó hasta el final y en algún sentido con todo derecho pese a la retractación de Freud, la osamenta invisible de su obra. Ahora bien, desde el punto de vista ontológico el modelo del *Proyecto* reduce todo el mundo psíquico a la siguiente ecuación:

psique = (1) red infrastructural (neuronas)
+(2) energía
+(3) "huellas" (representaciones almacenadas o actuales)
+(4) leyes físico-*lógicas* que regulan la circulación de esas huellas y de sus "cargas" energéticas.

Está claro que los elementos (1), (2) y (4) no podrían escapar al imperio de la lógica. Más adelante discutiremos el estatuto del elemento (3) ("huellas").

El trinomio realidad/placer/lógica, forma algo que podemos llamar los indudables del *Proyecto* de 1895. El modelo presentado en ese *Proyecto* funciona con una realidad "externa" e "interna" (redes neuronales, "cargas"), cualidades, sobre todo, de placer/displacer y un principio: la evitación del displacer "interno" por *descarga* que presupone tácitamente para su funcionamiento un *sí/no* –por consiguiente el núcleo de una lógica, la discriminación de dos términos mutuamente excluyentes, la afirmación de uno, la negación del otro. Lógica que para Freud seguirá obrando en los procesos psíquicos. Algo evidente en los procesos concientes, en el yo; pero también hay que decir, sin perjuicio de discutirlo con

más detalle, que contrariamente a ciertas formulaciones pobremente interpretadas del texto sobre lo inconciente de 1915, en los procesos inconcientes hay cierta lógica a condición de no entender por lógica solamente a la lógica diurna.

[Creo que se impone una breve explicación acerca del contenido de la palabra lógica tal como la empleo aquí. Entiendo por lógica sencillamente a la lógica común, que llamo también lógica conjuntista-identitaria y por razones de brevedad ensídica, porque una vez purificada, ésa es la lógica que preside la constitución de la teoría de conjuntos, en todo caso de la denominada teoría conjuntista ingenua, base de la matemática moderna. Esos términos no deben asustarnos: se trata de todo lo que podemos construir y edificar a partir de los principios de identidad, contradicción, tercero o enésimo excluido (*n* finito) y de la organización de algo dado por elementos, clases, relaciones y propiedades unívocamente definidos. Pero no vamos a analizar aquí las paradojas a que puede conducir esta lógica cuando se le introducen por un lado conjuntos infinitos, y por el otro la autorreferencia].

En nada cambia la situación porque se le introduzcan "instancias psíquicas" que actúen cada una por su cuenta y en conflicto entre sí. Incluso tiende a borrar las "contradicciones" del inconciente, que se transforman en mero conflicto y oposición de instancias que individualmente apuntan a "sus" propios fines *pero* obedecen a la misma "lógica". Si la psique nos brinda productos *a*-lógicos es porque casi siempre observamos mezclas, productos de composición, de *compromiso* como se dice en "Lo inconciente",[29] de los que el sueño se encarga de brindarnos el ejemplo más deslumbrante. En el límite e idealmente, esas múltiples "contradicciones" entre los atributos de un elemento del sueño o entre las significaciones de una imagen o un relato oníricos parecen disolverse

29. *G.W.*, X, p. 185. Contradicción entre sistemas psíquicos (conciente e inconciente); *ibid.*, p. 293.

por la imputación puntual de cada átomo de sentido a las instancias conflictivas que cooperaron obligatoriamente en la producción del sueño y que concluyeron, en su texto, su extraño compromiso. Así ya no sería entonces contradictorio el inconciente, sino el sujeto o la psique *in toto* el lugar donde simplemente se dan batalla deseos y prohibiciones incompatibles entre sí. Vale la pena señalar de paso que esa misma reducción o trivialización forma obligatoriamente la mayor parte del trabajo interpretativo (y amenaza con agotarlo, si un analista carece de luces).

(III) Es obvio que Freud no habría sido Freud de haberse quedado ahí. Ya en el *Proyecto*, el más allá es traído por un elemento que invade sus esquemas, la imaginación radical de la psique o la psique como imaginación radical, al que siempre va a resistirse y que nunca explicitará. Debo limitarme a indicar aquí, sin orden lógico o cronológico, algunas de las brechas a través de las cuales la imaginación se abisma en el trinomio realidad/placer/ lógica haciéndolo estallar. Me sería imposible seguir un orden expositivo lógico, ya que los elementos que voy a tratar en lo sucesivo están estrechamente imbricados unos con otros.

Empecemos por el sueño: grupo de representaciones cuya interpretación pasa por las asociaciones entre representaciones. El camino asociativo es *elucidable* –pero no *determinable*–. Ese hecho se traduce por la ausencia de correspondencia puntual (biunívoca) entre los "significantes" del sueño (las representaciones del contenido manifiesto) y sus "significados" (las representaciones latentes y los deseos que ellas realizan). Dejo de lado, por secundario, el problema de los "símbolos" en sentido estricto. De ahí resulta una correspondencia multívoca (en verdad, indeterminada) entre "significante" y "significado", de la que Freud despeja una de las caras: la sobredeterminación de lo que representa "algo" que está allí por otra cosa, aunque deje en sombras lo que debemos llamar subdeterminación del símbolo e incluso la sobresimbolización y la subsimbolización que hay siempre en un sueño. Hay un significante para varios

significados (sobredeterminación); pero al mismo tiempo ese significante no es el único posible para esos significados (subdeterminación); un significado puede estar indicado por varios significantes (sobresimbolización) o indicado "en parte" (subsimbolización).[30]

Está claro que la *Rücksicht an Darstelbarkeit*, la consideración e incluso la exigencia de figurabilidad constitutiva del sueño, no sólo no clausura las preguntas a que dio origen, sino que es condición misma de ellas. (Situación análoga a la delegación pulsional por representación, la *Vorstellungsrepräsentanz des Triebes* que veremos más adelante). Lo infigurable debe hacerse figurable y figurado, ¿pero de qué manera? Mediante el trabajo creador –e indeterminable por ser creador– de la imaginación como instauradora del simbolismo, del *quid pro quo*.

Ese carácter creador puede quedar oculto si nos mantenemos en el círculo de las representaciones y de lo representable. (Vuelvo a señalar que la palabra representación, *Vorstellung*, es absolutamente cardinal en Freud, y por decir así casi no hay página escrita por él donde no aparezca, cosa que pone en su debido lugar a los psico-heideggerianos franceses que han pasado los últimos veinticinco años burlándose de ella). Si nos atenemos a la visión tradicional que el propio Freud parece adoptar la mayoría de las veces, esas mismas representaciones parecen reductibles a la mera combinación de elementos ya ofrecidos por el aparato perceptivo, mediante los procedimientos trópicos (metáfora, metonimia, antonimia, etc.,) y el "simbolismo" en sentido estricto. El trabajo psíquico, y sobre todo el del sueño, parece así reductible a una combinatoria –quizá indeterminada en sus resultados pero no en sus componentes– de elementos representativos *ya dados* que desembocan en otras representaciones más complejas y en esas historias raras que cuenta el sueño. Ahí surgen dos

30. Ver mi texto "Epilegómenos a una teoría del alma..." (1968), *Las Encrucijadas del laberinto*, *op. cit.*, pp. 46-48.

preguntas que se le imponen a Freud de manera ineluctable: ¿combinatoria con vistas a qué? y, ¿a partir de qué –de qué componentes primeros o últimos– se construye el edificio?

Conocemos la respuesta a la primera pregunta: conduce al anhelo (o deseo) realizado por el sueño, anhelo o deseo sexual. Pero los humanos no serían humanos si soñaran constantemente con la satisfacción sexual en un coito canónico (con el que de hecho en la práctica casi nunca sueñan). Aparecen entonces la jungla de la fantasía y los monstruos que la pueblan, a su vez manipulados por otros monstruos todavía más monstruosos y totalmente invisibles: las *Ur-phantasien*, las fantasías originarias que Freud intentará reconstruir en su "realidad" prehistórica y filogenética a partir de algunas vértebras dispersas. Pero en verdad lo que ahí se está jugando es la capacidad psíquica originaria de presentar y organizar imágenes y escenas que para ella son fuente de placer, con independencia de cualquier "realidad" y cualquier representación canónica correspondiente a un placer de órgano.

La segunda pregunta lleva a enigmas todavía más abruptos. Incluso admitiendo que todo el trabajo psíquico se reduzca a la insípida combinatoria de algunos elementos siempre iguales, ¿de dónde vienen y cómo se constituyeron? Freud se topa con esta pregunta en dos niveles.

El primero supera ampliamente el terreno psicoanalítico y tal vez por eso lo abandone, tras algunas importantes notaciones interrogativas, en el *Proyecto* de 1895. Capital en todos sus aspectos, ese nivel se refiere a la capacidad psíquica humana, compartida sin lugar a dudas con todo lo viviente, y en todo caso con el psiquismo animal, de crear imágenes y ponerlas en relación a partir de "estímulos" que no tienen ninguna relación cualitativa con ellas. En el *Proyecto*, esa capacidad aparece en forma de misterio: el aparato psíquico transforma eso que para la ciencia son simples cantidades, "masas" y "movimientos", dice Freud –y la ciencia a que se refiere conoce únicamente masas y movimientos– *en cualidades*. A esto se agrega el misterio de otra cualidad, de una cualidad de

esas cualidades, la conciencia (y el "yo") –para la cual postulará una clase específica de neuronas, las neuronas ω.

Está esa creación entonces. Y esa creación aparece también en una forma aparentemente menor y fácil, pero de hecho capital, en esa función esencial del sueño que es la consideración de la figurabilidad. Esa expresión a primera vista inocente y anodina va infinitamente más lejos que el sueño. Se trata del permanente y obligatorio trabajo de la psique para *darle figurabilidad a algo que en sí mismo no tiene figura para la psique* –se trate de las "masas de materia y energía" externas del *Proyecto*, o de las pulsiones "internas". Y esto nos lleva a 1915.

Es cierto que Freud se topa con la cuestión del origen de los elementos de las *Vorstellungen* en un segundo nivel, mucho más específico del psicoanálisis, nivel inesperado pero muy enigmático y fecundo. Los escritos metapsicológicos de 1915 –sobre todo "Las pulsiones y sus destinos", pero también "La represión" y "Lo inconciente"– reformulan algo que en 1895 era el problema de la relación entre la cantidad (física) y la cualidad (psíquica), transformándolo en problema de la relación entre lo somático y lo psíquico. Se introduce así un término medio, las pulsiones, que "están en el límite entre lo somático y lo psíquico". Provenientes, si así podemos decir, de los trasfondos de la organización y el funcionamiento somáticos, las pulsiones deben actuar sobre el psiquismo, pese a no tener (precisamente) *cualidad* psíquica. Para adquirir una especie de existencia para la psique, tienen que devenir *presentes* en ella, serle *presentadas* –vale decir representadas, encontrar un representante, un delegado, un embajador, un portavoz– *ein Vertreter*, se diría en alemán. Pero para la psique no existe nada que no sea representación, *Vorstellung*. Algo que al principio fue un *empuje* de origen somático, pero por así decir también lo suficientemente "psicoide" como para ir a golpear a la puerta de la psique, debe transformarse en algo representable por y para la psique. Tiene que encontrar una representación, una *Vorstellung*, para ser representado –*vertritt*– en la psique. Eso

es lo que Freud llama *Repräsentanz*, la embajada podríamos decir, y que también podría haber llamado *Vertretung*.

Esa situación es la que expresa el límpido término de *Vorstellungsrepräsentanz des Triebes*, de delegación de la pulsión (en o ante la psique) por medio de una representación. Las formulaciones y las explicaciones de Freud sobre la *Vorstellung* como representante pulsional, sobre el "núcleo del inconciente" formado por *Triebrepräsentanzen*, las representaciones de las pulsiones, sobre la presentación de la pulsión por medio de una representación[31] son tan claras como misteriosos los motivos de las querellas y de la interminable confusión que rodearon a la traducción de ese término en el mundo psicoanalítico francés. *Repräsentanz*, forjado a partir de *Repräsentant, repräsentieren*, pertenece a las palabras "francoides" frecuentes en alemán y sobre todo en vienés: delegación, misión que representa a un gobierno, a un cuerpo constituido, etc. En *Vorstellungsrepräsentanz* la *s* marca un casi-genitivo de muy variadas funciones ("genitivo", subjetivo, objetivo, posesivo, atributivo o instrumental: cf. *Verpflichtungsschein*, *Verrechnungskurs*, *Zurechnungsfähig*, etc.). Como no es psíquica, la pulsión tiene que enviarle a la psique embajadores que para hacerse entender deben hablar un lenguaje reconocible y "comprensible" por lo psíquico –por eso tienen que presentarse como representaciones.[32]

De inmediato surge una evidente aporía: ¿por qué esta cuestión de la delegación pulsional por representación se plantea sólo para el ser humano? ¿Por qué en los humanos no hay –como presuntamente hay en los animales– un representante canónico que tradujera siempre de la misma manera la pulsión en términos "psíquicos"? ¿Por qué esa representación canónica sufre todos los avatares conocidos, de modo que no

31. "Lo inconciente", *G.W.*, X, pp. 275 y sig., y 285; "La represión", *G.W.*, X, p. 250.
32. Debo dejar aquí de lado la importante, compleja y difícil cuestión del apuntalamiento/sostén. *La Institución imaginaria de la sociedad*, *op. cit.*, pp. 392-393.

cualquiera, pero en todo caso sí infinidad de representaciones pueden ser el *lugar-teniente* (el que tiene lugar) de la pulsión para la psique –desde el cuerpo femenino como tal hasta la sandalia puntiaguda del fetichista?

De igual modo podemos abordar la cuestión a partir del texto sobre "Los dos principios del funcionamiento psíquico" (1911). En los funcionamientos que no tienen que enfrentarse con la realidad, la representación se forma bajo la égida del principio de placer. ¿Por qué algunas representaciones procuran placer? Y de nuevo, ¿de dónde vienen? ¿Por qué, por ejemplo, no reproducen hasta el cansancio escenas de "satisfacción biológicamente canónica" (tal como hoy se infiere que ocurre en los sueños de los animales)? Esas son las preguntas que preocuparon a Freud a lo largo de su vida y a las que volvió siempre con regularidad. Empezó por pensar que hay siempre un origen "real" de la representación placentera (o traumática, ya que para nosotros el problema es el mismo). Y escribe que la alucinación es una repetición de percepciones agradables.[33] Pero pronto se verá obligado a abandonar la tesis de un origen real del traumatismo, su famosa *neurótica*. Incluso en "El hombre de los lobos" se hará visible su larga y encarnizada lucha por desenterrar una supuesta escena primitiva "real", a la que finalmente renuncia en una nota a pie de página donde afirma que después de todo, esa "realidad" no tiene tanta importancia. Para terminar, y dado que no pueden resultar de experiencias "realmente" vividas por el sujeto, procurará hacer provenir a los fantasmas de ciertos fantasmas originarios filogenéticamente constituidos. Algo de lo que ya hablé brevemente.

Vemos entonces que a lo largo de toda su obra Freud es trabajado por el tema de la imaginación, aunque sin nombrarla ni reconocerla como tal. A las indicaciones que ya

33. *S.E.*, 1, 319, Carta 69 a Fliess, 21 de setiembre de 1897, *S.E.*, 1, pp. 259-261.

dimos sobre el particular, podríamos agregarle muchas otras. Por ejemplo, todo lo que entraña la idea de "omnipotencia mágica del pensamiento" y de manera más general el conjunto de los procesos descritos en "Los dos principios del funcionamiento psíquico". En realidad, la "omnipotencia mágica del pensamiento" es *real* desde el punto de vista de la única realidad que aquí nos importa: la realidad psíquica.

En verdad, las frases sobre la actividad de fantaseo de las "Formulaciones sobre los dos principios..." ya mencionadas en la nota 23 de este capítulo, dicen implícitamente lo mismo que estoy diciendo acerca de la imaginación. "Con la instauración del principio de realidad, una especie de actividad de pensamiento se ha desprendido, que quedó libre de la prueba de realidad y sometida al solo principio de placer. Es el *fantasear*, que comienza ya con el juego infantil y que más tarde, continuado como *ensueño diurno,* abandona el apuntalamiento en objetos reales". Si esa actividad "queda libre" con respecto a la realidad, quiere decir que ya lo estaba antes. Y dado que ese "desprendimiento" sólo tiene lugar con la instauración del principio de realidad, la implicación es obviamente que el funcionamiento psíquico inicial era puro fantaseo que satisfacía únicamente al principio de placer, o sea imaginación libre.

Casi equivalente es el aserto freudiano según el cual en el inconciente no hay diferencia entre una percepción efectiva y una representación fuertemente investida de afecto; es decir, que en el inconciente no hay "indicios de realidad". *En y para el inconciente, lo "real" es puramente imaginario.* De ahí se desprende la consecuencia capital de que para los humanos el placer de representación predomina sobre el placer de órgano, y esa otra consecuencia según la cual en ese caso representación y placer están desfuncionalizados.

Por ejemplo, también, lo que está implicado por la denegación, donde, al contrario de la represión u otros mecanismos defensivos, *una misma* instancia psíquica presenta algo (poco importa si objeto o atributo) a la vez como existente y no-existente –lo cual traspasa los límites de cualquier función

representativa de la realidad. Y finalmente, la segunda tópica, con el caos reinando en el Ello y la necesidad de que de uno u otro modo todo eso se vuelva representable.

Sólo en ese contexto deviene comprensible otro hecho decisivo: los esquemas y procesos proyectivos preceden y dominan a los esquemas y procesos introyectivos. Esto no debería extrañarle a ningún filósofo que no sea empirista. Ahí redescubrimos la esencia misma de todo ser para sí: la creación de un mundo propio precede necesariamente a cualquier "lección" que los acontecimientos de ese mundo puedan dar. Esa prevalencia de la proyección –ya manifiesta, por ejemplo, en la transferencia a la madre de la determinación de omnipotencia– no debe impedirnos comprobar, en el caso de los seres humanos, la importancia y la fuerza particulares de los procesos y esquemas *introyectivos*. Importancia y fuerza fácilmente entendibles. La psique humana no puede vivir fuera de un mundo de sentido. Por eso, cuando tal como debe ser a lo largo de la socialización, su propio sentido monádico es dislocado, la catástrofe resultante debe ser reparada por la interiorización del sentido que le ofrecen las personas investidas de su entorno. Esto a veces se confunde con una pretendida disposición psíquica intrínseca (*Anlage*) a la socialización; en verdad, así se interpreta a posteriori el resultado del proceso socializante, sólo posibilitado por la necesidad vital de sentido que experimenta la psique y por el hecho de que la sociedad misma no es otra cosa que la institución de sentido en forma de significaciones imaginarias sociales.

Todo esto se hace comprensible y coherente a partir de una idea corroborada además por otras múltiples consideraciones: al contrario del carácter funcional de la imaginación animal, la imaginación humana es desenfrenada, liberada de la servidumbre al funcionamiento biológico y a sus finalidades, creadora de formas y contenidos sin correspondencia con "necesidad" alguna, y simplemente apuntalada en la dimensión animal de lo humano. Tema al que volveremos.

El ser primero de la imaginación va a ser modelado y domado, aunque nunca del todo, por la socialización. La socialización

es el proceso mediante el cual la psique es forzada a abandonar (tampoco nunca del todo) su sentido original monádico por el sentido participado que le ofrece la sociedad, y a abandonar sus propias creaciones y tendencias, en favor de las exigencias de la vida social. La mediación esencial en esa operación es la introyección, introyección que va siempre mucho más lejos que la *mimesis* animal, ya que siempre es reinteriorización de lo introyectado, y esa reinteriorización no puede tener lugar más que en base a esquemas propios ya disponibles.

(IV) Nuestro tema no es la psique humana como tal. Pero estas consideraciones quedarían incompletas sin algunas indicaciones sobre aquello que está más allá o más acá del inconsciente freudiano. Todo nos obliga a postular, "más acá" o por "debajo" de él, una mónada psíquica, inicialmente cerrada sobre sí, que hasta el final intenta encerrar en ella todo lo que se le "presenta". Una de las últimas frases escritas por Freud fue *Ich bin die Brust (soy el pecho)*.[34] Pero eso no es todo.

De manera paradójica, inevitablemente y pese a sus intenciones, Freud sigue siendo dualista. Cuerpo y alma, psique y soma siguen resultándole esencialmente distintos –aun habiendo trabajado los síntomas histéricos. Desde luego, no es cuestión de eliminar o "resolver" los inmemoriales "enigmas" de "la relación entre cuerpo y alma". Recordemos sólo las fantásticas antinomias a que nos confrontan los datos más elementales. La psique depende estrechamente del soma: sin necesidad de pegarle un tiro en la cabeza, me basta con darle a alguien algunas copas de alcohol de más para demostrarlo. El soma depende estrechamente de la psique: sin mencionar los síntomas histéricos o psicosomáticos, diré que mis dedos golpean el teclado porque decidí escribir un texto. El soma es fuertemente independiente de la psique, no tengo ningún

34. Ver el capítulo VI de *La Institución imaginaria de la sociedad, op. cit.* p. 257.

control sobre los numerosos procesos orgánicos que se desarrollan continuamente en mi cuerpo y que, quizá en este mismo instante, estén preparándome la muerte. La psique es fuertemente independiente del soma: aun en medio de tremendas torturas, algunas personas no entregan a sus camaradas a la policía. Esa extrañísima relación exige de nosotros modos de pensamiento novedosos, que a su vez tendrían que partir de algo que no sea ni la eterna tentativa de reducir una de esas entidades a la otra, ni las habituales proclamas de separación irreversible e irreparable.

Doy algunas indicaciones en esta dirección. “Hacia atrás”, o “por debajo” del inconciente freudiano (o del ello) debemos postular un no-conciente que es el cuerpo vivo en su calidad de cuerpo humano animado, en continuidad con la psique. No hay frontera entre ese cuerpo vivo y animado y la mónada psíquica originaria. La mónada no es ni reprimida ni reprimible, es *indecible.* Tampoco “reprimimos” la vida corporal. Apenas si la “sentimos” vagamente, sin saber cómo ni por qué, a través de latidos cardíacos, movimientos intestinales, y tal vez, hace mucho tiempo, de nuestros movimientos en el líquido amniótico. Hay una presencia del cuerpo vivo dentro de sí, inextricablemente mezclada con lo que en general consideramos como los “movimientos del alma” propiamente dichos. Y también hay homogeneidad sustantiva, flagrante, evidente e incomprensible, entre la psique y el soma de la persona singular. Por eso Aristóteles rechazaba la metempsicosis pitágorica, diciendo que no se puede concebir la misma alma en otro cuerpo. La fisiología humana ya es psicoide: los desórdenes autoinmunitarios, donde los “mecanismos defensivos” del cuerpo se le vuelven en contra, difícilmente pueden entenderse como resultado de una influencia “externa” del alma sobre el cuerpo. Desde ese mismo ángulo deberíamos considerar la idea de una imaginación sensorial, y en forma más general, corporal.



Sobre lo viviente

Todo lo que existe –el ser-ente total– está en sí intrínsecamente regido, en *uno* de sus estratos, el primer estrato natural, por la lógica conjuntista-identitaria, ensídica –y sin duda también, aunque lacunar y fragmentariamente, en todos los demás estratos.

Esa misma lógica domina en forma evidente a ese constituyente esencial del primer estrato natural que es el *viviente* en general, y por ende al ser humano en tanto simple viviente. La célula, la planta y el perro funcionan, primero y por sobre todo, de acuerdo con una inmensa red de sí/no, atracción/repulsión, aceptación/rechazo, y según una interminable categorización de lo "dado" siguiendo lo que llamaríamos atributos excluyentes unos de otros. La biología molecular y la neurofisiología contemporáneas son una implementación de esa misma lógica que redescubren o introducen en sus objetos, como se quiera. En esa medida es posible calificar en gran parte al simple viviente como una suerte de autómata conjuntista-identitario. Expresión que debemos tomar con mucho cuidado: la imagen parecerá muy simple si pensamos en las funciones verdaderamente complejas del viviente, por ejemplo esa maraña descubierta por la investigación contemporánea en la frontera entre sistema nervioso central, endócrino e inmunitario. La idea del viviente como autómata conjuntista-identitario debe tomarse como una *idea de trabajo* tendiente a organizar aquello que en nuestro conocimiento del viviente proviene de la lógica ensídica, y a distinguir y mostrar qué se le resiste o la supera. Hago notar que en su origen, autómata no significa "máquina". Autómata, *automatos*, es lo que se mueve *por sí mismo* –es decir algo por completo opuesto a lo que las lenguas y los pueblos modernos han llegado a considerar como autómatas.

Pero incluso así considerado, el viviente es también un *sí mismo* (soi), como bien saben los inmunólogos. Y también y sobre todo un *para sí*, como los buenos filósofos han sabido desde siempre. Como tal, debe poseer –pues si no no existiría

como viviente– las tres determinaciones esenciales de la intención, el afecto y la representación. Intención mínima, desde luego, la de conservación/ reproducción, con las consecuencias que acarrea. Mínimamente, el afecto es placer/ displacer ("señal" de atracción/repulsión), pero para nuestros propósitos presentes lo importante es la representación.

Para el viviente, representación no quiere ni *puede* querer decir fotografía o calco de un "mundo externo". De lo que se trata, –y recordemos lo antes dicho sobre "cualidades", sonidos, colores, etc.– es de *presentación* por y para el viviente. Presentación mediante la cual crea su propio mundo a partir de lo que para él son simples *choques*, por retomar el término de Fichte.

Ahora está de moda el lenguaje "informático". Se nos dice que el viviente recoge en la naturaleza informaciones que luego procesa en distintas formas. Ahora bien, tenemos que condenar sin vuelta de hoja ese lenguaje. Jamás se han visto brotar informaciones de la tierra en otoño o primavera. El viviente *crea* información *para él*. Sólo hay información para un *sí* mismo, capaz, o no, de transformar la X del choque externo en información. Las ondas de radio no le ofrecen ninguna información a los vivientes terrestres, y el teorema de Weierstrass-Stone no le informa nada a mi panadera, que me miraría alarmada si al entrar a su negocio le anunciara que el espacio de los polínomos es denso en todas sus partes en el espacio de las funciones continuas. Ese mismo teorema no le ofrecería información alguna a René Thom, quien preguntaría de inmediato: *what else is new?* Las condiciones en que un enunciado constituye una información para alguien dependen esencialmente de lo que *ya es* ese alguien. Toda información presupone una fuerte estructuración subjetiva de la que depende en cuanto a su ser-información. Pero en su origen, esa estructura subjetiva en primer lugar debe *darle forma (in-formar) a* la X del choque haciéndosela presente para ella misma. El sí mismo debe plantear esa X como forma, debe hacerla ser como forma, vale decir: hacer de ella una *imagen* en el sentido más amplio del término.

Pero nunca hay imagen sin *puesta en relación*. No existe imagen "atómica". La *Gestalt* más elemental, un punto luminoso sobre un fondo oscuro, contiene infinidad de relaciones, pues implica esa interminable red de relaciones que denominamos "un objeto dentro de un espacio". Ahora bien, esa sensibilidad no puede operar sin organizar, vale decir sin tener una lógica elemental, una categorialidad. La imaginación primera, originaria, radical, poder de presentación, es por eso mismo poder de organización. La formación *ab ovo* de una "imagen" deviene *ipso facto* posición y puesta en relación de "elementos": ambas de entrada, "al mismo tiempo" y una por la otra.

El viviente posee entonces una imaginación "elemental" que contiene una lógica "elemental". Imaginación y lógica con las que cada vez crea *su* mundo. Mundo cuya propiedad característica es existir en la *clausura*. Salvo para destruirlo, en él no puede entrar *nada* que no siga las formas y leyes del *sí* mismo considerado en cada caso, y para ser transformado según esas mismas formas y leyes. Pero en el caso del simple viviente esa imaginación y esa lógica por un lado están fijas y por el otro supeditadas a la funcionalidad. Y ésa es la línea de clivaje.

La imaginación humana

Debemos postular que con la aparición del ser humano tiene lugar una ruptura en la evolución psíquica del mundo animal. Aquí no vamos a tratar los fundamentos biológicos de una ruptura sin duda emparentada con el superdesarrollo del sistema nervioso central, pero sobre todo con una organización diferente del mismo. Lo esencial es que mediante un desarrollo monstruoso de la imaginación, esa neoformación psíquica que es el mundo psíquico humano, se vuelve *a-funcional*. El hombre es un animal radicalmente inepto para la vida. De ahí surge, no como "causa" sino como condición de existencia, la creación de la sociedad.

Dicha a-funcionalidad se manifiesta en la insuficiencia, y para ser precisos, en la *ruptura* de las "regulaciones instintivas" –cualquiera sea el sentido que le demos al término– que rigen el comportamiento animal. Y se funda en dos caracteres del psiquismo humano:

a) La autonomización de la imaginación, que ya no está funcionalmente supeditada. Hay flujo representativo ilimitado, incontrolable, espontaneidad representativa sin fines asignables, desligamiento entre "imagen" y "choque = X", o, en la consecución de las imágenes, desligamiento entre el flujo representativo y lo que sería un "representante canónico" de la satisfacción biológica.

b) El predominio, en el hombre, del placer representativo sobre el placer de órgano, siendo el desligamiento de la sexualidad con respecto a la reproducción no sólo una de sus consecuencias más manifiestas, sino a la vez más banales y de mayores consecuencias, como nos lo muestra el psicoanálisis. (Los casos de masturbación u ocasional homosexualidad en algunos mamíferos superiores siguen siendo excepcionales, y en todo caso no cuestionan las funciones reproductivas de la sexualidad).[a]

En el hombre estalla el psiquismo animal por presión de una desmesurada inflación imaginativa que deja subsistir importantes elementos de la organización psicobiológica animal, por ejemplo, elementos centrales de la "imaginación sensorial" (en general no salimos de cierta canonicidad biológica en la formación de imágenes elementales del "mundo externo" comunes a toda la especie y en un sentido impreciso sin duda también comunes a las de los mamíferos superiores), pero también muchos despojos de esa lógica ensídica que regula al psiquismo como psiquismo animal. Esos elementos serían absolutamente insuficientes para la supervivencia de este extraño bípedo. Pero le harán de

(a) Ver nota 9, *supra*, en este mismo capítulo, p. 273.

soporte a la fabricación social del individuo social, es decir de los humanos tal como los conocemos. Esa fabricación presupone que la imaginación sensorial persista más o menos idéntica en los especímenes singulares de la especie humana, y que la imposición de la lógica social, esa lógica ensídica siempre recreada y reinstituida por la sociedad, encuentre puntos de apoyo en el psiquismo de los humanos singulares. Pero también y sobre todo, la fabricación social de los individuos a partir de esa materia prima que es la psique del recién nacido presupone en él el predominio del placer de representación por sobre el de órgano. Caso contrario no habría sublimación posible y por lo tanto tampoco vida social. El hombre es un ser de lenguaje, tal como se viene repitiendo desde la antigüedad. Pero hablar presupone que el placer de hablar, comunicarse y pensar (imposible sin palabras) sea más fuerte que el de chupar un pecho o un dedo. En el acto de la palabra ya tenemos lo esencial de la sublimación: el remplazo de un placer de órgano por otro placer que sólo tiene que ver con la representación.

Mediante la fabricación social del individuo, la institución se apodera de la imaginación singular del sujeto, dejándola por regla general manifestarse sólo en y a través del sueño, la fantasía, la transgresión y la enfermedad. En particular, todo ocurre como si la institución lograra cortar la comunicación entre la imaginación radical y el "pensamiento" del sujeto. Imagine lo que imagine (sabiéndolo o no), el sujeto no *pensará* ni hará más que lo que socialmente es obligatorio pensar y hacer. Esa es la vertiente histórico-social de ese mismo proceso que en psicoanálisis llamamos proceso de represión.

A su vez, y en la casi totalidad de su historia, la sociedad se ubica en la clausura. Clausura de su lógica, clausura de sus significaciones imaginarias. Y fabrica individuos a quienes les impone ambas clausuras. Pero antes que nada fabrica, de manera excluyente en la aplastante mayoría de las sociedades, individuos cerrados, que piensan como se les enseñó a pensar, que evalúan y le atribuyen sentido a lo que la sociedad les enseñó que tiene sentido, y para quienes esas maneras de

pensar, evaluar, normativizar y significar son, *por construcción psíquica,* incuestionables.

El imaginario social instituyente

La idea de imaginario social instituyente parece difícil de aceptar, y es comprensible. Lo mismo ocurre cada vez que se habla de "potencialidad", "facultad", "potencia". Porque sólo conocemos manifestaciones, efectos, productos –pero no *aquello de lo que* son manifestaciones. Por eso las críticas a las concepciones sobre "facultades del alma" –aunque, vocabulario aparte, tampoco queda muy claro qué se gana hablando de "funciones".

Lo mismo sucede con la imaginación. No podemos tocarla ni ponerla en el microscopio, y sin embargo todo el mundo acepta hablar de ella. ¿Por qué? ¿Acaso porque podríamos señalar alguno de sus sustratos? ¿Pero podríamos ponerlo en el microscopio? No, pero cualquiera de nosotros tiene la ilusión de entender, porque cree saber que tiene un "alma" y piensa "conocer" sus actividades.

Digamos que la imaginación es una "función" de esa alma (e incluso del "cerebro", que aquí no molesta para nada). ¿En qué consiste esa función? Entre otras, como vimos, en transformar "masas y energías" en cualidades –o, más en general, en hacer surgir una oleada de representaciones en cuyo seno franquear barrancos, rupturas, discontinuidades, saltar de un tema a otro. Agrupamos esas determinaciones del flujo representativo (de modo más general, del flujo subjetivo, conciente o no conciente) dentro de una potencia, una *dunamis* diría Aristóteles,[35] un

35. Por ej. *De Anima*, III 9, 424 a 26. *Dunamis* significa en primer lugar la potencia en el sentido de la capacidad de hacer. Aristóteles va a redoblar esta significación con la idea de posibilidad, creando la oposición *dunamei*, como potencia y *ergô* como acto, potencial o virtualmente y efectivamente o actualmente.

poder-hacer-ser adosado siempre a una reserva, una provisión, un plus posible. La inmediata familiaridad con ese flujo suspende el asombro ante su existencia misma y su extraña capacidad de crear discontinuidades y al mismo tiempo ignorarlas pasando por encima de ellas.

Se entiende que sea justamente en este último aspecto, el salto, lo inesperado, lo discontinuo, por donde se acuñe la potencia creadora de la imaginación, que permanece inasible para Aristóteles y Kant (pero también para Fichte, Heidegger o Merleau-Ponty). Ese mismo aspecto de saltos, rupturas y discontinuidades es el que durante siglos los hombres le endilgaron a la intervención de algún espíritu o deidad. Y que a las claras sigue siendo la disposición del hombre homérico, la misma que le hace decir a Platón que la poesía proviene del "furor divino".

Muy distinto es el grado de dificultad tratándose del imaginario social instituyente. Se alzan los hombros ante la idea de un campo de creación histórico-social. Pero se fingirá aceptar –aunque no se la entienda o tal vez por eso mismo– la "explicación" física de la luz como propagación de una vibración electromagnética en el vacío, vibración de nada que vibre, propagación de ninguna cosa en la no-cosa. La idea de una "fuente" de creación en los colectivos humanos, o más bien de que todo colectivo humano sería una "fuente" así inmersa en un campo de creación que lo engloba e incluye contactos e interacciones con otros campos particulares pero sin ser reductible a ellos, parece inaceptable, cuando no absurda.

En ese rechazo irreflexivo obran sobre todo dos factores: por un lado, la limitación de la ontología heredada a esos tres tipos de seres que son la cosa, la persona y la idea. A partir de ahí, se está ciego ante la imposibilidad de reducir lo histórico-social a una colección o combinación de esos tres tipos de seres. Por otro lado, la idea de creación. Esta –si bien forma parte de la experiencia de cada uno, siempre y cuando quiera prestarle atención a su flujo de representaciones– parece increíble. ¡Mucho más creíbles son las explicaciones de la

historia universal a partir de la economía utilitarista, del nacimiento de la democracia griega por la geografía del país, de la música wagneriana por el estado de la sociedad burguesa alrededor de 1850...! Como ya traté largamente estos absurdos en otros textos[36] no voy a ocuparme de refutarlos otra vez.

Le dediqué un libro y varios textos a la cuestión del imaginario social instituyente.[37] Para empezar recuerdo lo que hace ineliminable la consideración de lo histórico-social tanto para la filosofía como para el psicoanálisis.

En la vía filosófica la discusión puede ser breve. Comenzaré por un aspecto en apariencia específico, el del lenguaje. La filosofía y el pensamiento en general no pueden existir sin lenguaje, o al menos sin fuertes vínculos con él. Pero cualquier idea de una producción primordial, individual o "contractual" del lenguaje entraña un absurdo histórico y lógico. El lenguaje es la creación espontánea de un colectivo humano. Lo mismo vale para todas las instituciones primordiales, sin las cuales no hay vida social y por lo tanto tampoco seres humanos.

Pero hay mucho más que el hecho de que el pensamiento presuponga lenguaje y que éste sea imposible fuera de la sociedad. El pensamiento es esencialmente histórico, y cada manifestación del pensamiento es un momento dentro de un encadenamiento histórico y también, aunque no exclusivamente, su expresión. El pensamiento es eminentemente social, y cada una de sus manifestaciones un momento del medio social; el pensamiento procede de él, actúa sobre él y lo expresa, pero no es reductible a ese hecho.

Lo que nos obliga a tomar en cuenta lo histórico-social es que es la condición esencial de existencia del pensamiento y la reflexión. Esa condición no es para nada "externa", ni pertenece al infinito de las condiciones necesarias pero no suficientes

36. Ver por ejemplo la primera parte de *La Institución imaginaria de la sociedad*, *op. cit.*
37. *La Institución imaginaria de la sociedad*, *op. cit.* (1975).

que subtienden la existencia de la humanidad. Es una condición "intrínseca" que concurre de manera activa a la existencia de aquello que condiciona. Para el pensamiento es del mismo orden que la existencia de la psique singular. La psique no basta para que haya pensamiento y reflexión, pero está comprometida en ellos. En cambio, la ley de gravedad, si bien condiciona de mil y una maneras la existencia humana, no lo está. En otras palabras, eso que acabo de llamar condición intrínseca pertenece a lo que también es *expresado* por lo condicionado.

Debe exigírsele a la filosofía que investigue el engendramiento de la reflexión en y mediante lo histórico-social, con el mismo título que el engendramiento del pensamiento en el ser humano singular.

En cambio, el individuo con quien se encuentra el psicoanálisis es siempre un individuo socializado (lo mismo que quien lo practica). Nunca encontramos individuos psicosomáticos singulares en estado "puro", sino siempre individuos socializados. El núcleo psíquico se manifiesta muy raramente, e incluso por vía indirecta. En sí mismo, forma el límite perpetuamente inalcanzable del trabajo psicoanalítico. Yo, Superyó e Ideal del Yo son impensables, salvo como productos (cuanto más, como coproductos) del proceso de socialización. Los individuos socializados son fragmentos, que caminan y hablan, de una sociedad dada. Y son fragmentos *totales*, vale decir que encarnan, en parte de manera efectiva y en parte potencial, el núcleo esencial de las instituciones y las significaciones de la sociedad a que pertenecen. No hay oposición entre individuo y sociedad: el individuo es una creación social, a la vez como tal y en su forma histórico-social dada en cada caso. La verdadera polaridad es la polaridad sociedad/psique (esa psique/soma ya mencionada). Sociedad y psique son a la vez irreductibles entre sí y realmente inseparables. La sociedad como tal no puede producir almas, esa idea no tiene sentido; pero una asamblea de almas tampoco produciría una sociedad, sino una pesadilla de Jeronimus Bosch. En cambio, una asamblea de *individuos* sí puede producir una sociedad (los

peregrinos del Mayflower, por ejemplo), porque esos individuos *ya están* socializados (si no, no existirían ni siquiera biológicamente).

La socialización no es una simple suma de elementos externos a un núcleo psíquico que permanecería inalterado; sus efectos están inextricablemente tejidos a la psique tal como ella existe en la realidad efectiva. Por eso no se entiende la deliberada ignorancia de los psicoanalistas actuales acerca de la dimensión social de la existencia humana.

La cuestión de la sociedad e indisociablemente de la historia es evidentemente inmensa, y no voy a intentar resumir aquí cosas que ya expuse largamente en otros lados.[38] Me limitaré a algunos puntos más o menos directamente relacionados con el tema en discusión, la imaginación social instituyente, o a algunos de los vinculados con las exigencias a que está sometida la institución imaginaria de la sociedad y que todavía no tuve oportunidad de desarrollar.

(1) La sociedad es creación, y creación de sí misma: autocreación. Es surgimiento de una nueva forma ontológica –un nuevo *eidos*– y de un nuevo nivel y modo de ser. Es una casi-totalidad que se mantiene unida por las instituciones (lenguaje, normas, familia, herramientas, modos de producción, etc.) y por las significaciones que las mismas encarnan (totems, tabúes, dioses, Dios, *polis*, mercancía, riqueza, patria, etc.). Ambas –instituciones y significaciones– representan creaciones ontológicas. En ninguna otra parte encontramos instituciones como modo de relación que mantiene unidos a los

38. *Ibid.* (1964/65-1975); "El imaginario: la creación en el terreno histórico-social" (1981), "Institución de la sociedad y religión" (1982), reformulado en *Dominios del hombre, op. cit.*; "Individuo, sociedad, racionalidad, historia" (1988), "Poder, política, autonomía" (1988), reformulado en *El Mundo fragmentado, op. cit.*; "Antropología, filosofía, política" (1988), "Freud, la sociedad, la historia" (1996), en *Las Encrucijadas del laberinto*, IV; *El Avance de la insignificancia*, París, Le Seuil, 1996, traducción al español realizada por Eudeba, Buenos Aires, Argentina, en 1996.

componentes de una totalidad. Y tampoco podemos "explicar" –producir en forma causal o reducir en forma racional– ni la forma institución como tal, ni el hecho de la institución, ni las instituciones primarias específicas de cada sociedad. Y en ninguna otra parte tampoco encontramos significación, es decir el modo de ser de una idealidad efectiva y "actuante", de un impercibible inmanente; como tampoco podemos "explicar" el surgimiento de significaciones primarias (el Dios hebreo, la *polis* griega, etc.).

Hablo de autocreación, no de auto-organización. En el caso de la sociedad no estamos ante un ensamblado de elementos preexistentes cuya combinación hubiera podido producir cualidades nuevas o adicionales del todo; los casi (o seudo) "elementos" de una sociedad son creados por la sociedad misma. Para que existiera Atenas fue necesario que hubiera atenienses y no "humanos" en general. Pero los atenienses fueron creados en y por Atenas. Por eso la sociedad es siempre autoinstitución –aunque en la casi totalidad de la historia humana esa autoinstitución haya quedado oculta tras la propia institución de la sociedad.

La sociedad como tal es autocreación; y cada sociedad en particular es una creación específica, el surgimiento de otro *eidos* en el seno del *eidos* genérico sociedad.

(II) La sociedad es siempre histórica en el sentido amplio y propio del término: atraviesa siempre un proceso de autoalteración, es un proceso de autoalteración. Ese proceso puede ser, y casi siempre fue, lo suficientemente lento como para pasar inadvertido. Sólo que durante los últimos 400 años, en nuestra pequeña aldea histórica-social fue más bien rápido y violento. La cuestión de la identidad diacrónica de una sociedad, la cuestión de saber cuándo una sociedad deja de ser "la misma" y se transforma en "otra" es una pregunta histórica concreta que la lógica habitual no puede responder (la Roma de la primera República, la Roma de Mario y Sila, la Roma de los Antoninos y otros, ¿son "la misma Roma"?).

(III) Puesto que no son producibles causalmente ni deducibles racionalmente, las instituciones y las significaciones imaginarias sociales de cada sociedad son creaciones libres e inmotivadas del colectivo anónimo. Son creaciones *ex nihilo*, no *in nihilo* ni *cum nihilo*. Eso quiere decir que son creaciones *bajo coacción*. A continuación mencionaré algunas de las más importantes de tales coacciones o condicionamientos.

a) Existen condicionamientos "externos", sobre todo los que impone el primer estrato natural (en general, el estrato de lo viviente y de lo que le es accesible), incluida la constitución biológica del ser humano. Esas coacciones son en esencia triviales (lo cual no significa que no tengan importancia). Por ejemplo, en cada caso la sociedad está condicionada, pero no "causada" por su hábitat natural. En tanto el primer estrato natural contenga en grado decisivo una dimensión conjuntista-identitaria –dos piedras más dos piedras son cuatro piedras, un toro y una vaca van a tener terneros y terneras pero nunca pollos, etc.– la institución social deberá recrear esa dimensión en su "representación" del mundo y de sí misma, es decir en su mundo propio, en su *Eigenwelt*. En otras palabras, la institución social está obligada a reconstituir y recrear siempre una lógica lo suficientemente acorde a esa lógica ensídica –cosa que le permite sobrevivir como sociedad–, bajo la égida de las significaciones sociales imaginarias instituidas en cada oportunidad, y que a su vez le permiten crear un mundo dotado de un *sentido*, distinto cada vez. Esa lógica ensídica "social", al igual que las significaciones imaginarias instituidas en cada oportunidad, le son *impuestas* a la psique durante el largo y penoso proceso de fabricación del individuo social.[39] La dimensión ensídica está a su vez presente también en el lenguaje; ella corresponde al lenguaje en tanto *código*, es decir como

39. Ver *La Institución imaginaria de la sociedad*, *op. cit.*, capítulo VI.

instrumento quasi unívoco del hacer, el contar y el razonar elementales. El aspecto código del lenguaje (las cosas por su nombre) se opone, pero también está inextricablemente unido, a su aspecto poiético, portador de las significaciones imaginarias propiamente dichas (Dios es una persona que son tres, etc.). A esas coacciones "externas" corresponde la *funcionalidad* de las instituciones, en particular las referidas a la producción de la vida material y la reproducción sexual.

b) Existen condicionamientos "internos" provenientes de la "materia prima" a partir de la cual la sociedad se crea a sí misma, es decir la psique. La psique debe ser socializada, y para ello debe abandonar más o menos su mundo propio, sus objetos de investidura, eso que para ella tiene sentido, e investir objetos, orientaciones, acciones, roles, etc., socialmente creados y valorados. Debe abandonar su tiempo propio e insertarse en un tiempo y un mundo públicos (tanto "natural" como "humano"). Al considerar la increíble variedad de sociedades conocidas (sin duda apenas una ínfima parte de las sociedades que podrían y podrán existir), nos vemos casi llevados a pensar que la sociedad puede hacer lo que quiera con la psique: hacerla polígama, poliándrica, monógama, fetichista, pagana, monoteísta, pacifista, belicosa, etc. Si miramos más de cerca, veremos que eso es cierto siempre y cuando se cumpla una condición: que la institución provea de *sentido* a la psique –de sentido para su vida y de sentido para su muerte. Esto se cumple por medio de significaciones sociales imaginarias, casi siempre religiosas, que tejen al unísono el sentido de la vida y la muerte del individuo, el sentido de la existencia y las maneras de hacer de la sociedad considerada, y el sentido del mundo como totalidad.

c) Hay condicionamientos "históricos". No podemos sondear el origen de las sociedades, pero ninguna de las que podamos hablar surge *in vacuo*. Siempre existen, aunque sea en forma de saldos y retazos, un pasado y una tradición. Pero en sus modalidades y contenidos, la relación con ese pasado forma a su vez parte de la institución de la sociedad. Por eso las sociedades arcaicas o tradicionales tratan de reproducir y

repetir el pasado de manera casi literal. En otros casos, la "acogida" del pasado y la tradición en parte es al menos muy conciente, pero de hecho esa "acogida" es recreación (la jerga de moda hoy en día hablaría de "reinterpretación"). La tragedia ateniense "recibe" la mitología griega y la recrea. La historia del cristianismo no es otra cosa que la historia de las continuas "reinterpretaciones" de los mismos textos sagrados, con resultados violentamente distintos en cada caso. En Occidente, los clásicos griegos son objeto de una incesante "reinterpretación" desde al menos el siglo XIII. Es evidente que esa recreación se hace siempre en base a las significaciones imaginarias del *presente* –pero también es evidente que lo que se "reinterpreta" es material dado y no indeterminado. Sin embargo es instructivo comparar lo que hicieron de una misma herencia griega los bizantinos, los árabes y los europeos occidentales. Los bizantinos se conformaron con conservar manuscritos agregándoles escolias por aquí y por allá. Los árabes usaron sólo los textos científicos y filosóficos, pero ignoraron el resto, es decir tanto los escritos políticos como la poesía. (Ver el bello relato de Borges sobre Averroes y la *Poética* de Aristóteles). Los europeos occidentales lucharon con los restos de esa herencia desde hace ya ocho siglos y no parece que hayan llegado al final de su combate.

d) Por último están los más interesantes de todos: los condicionamientos "intrínsecos", de los que mencionaré dos:

1. Las instituciones y las significaciones imaginarias sociales deben ser *coherentes*. La coherencia debe estimarse desde un punto de vista inmanente, es decir con relación a los caracteres y "tendencias" principales de la sociedad considerada, teniendo en cuenta el comportamiento conforme de los individuos socializados, etc. La construcción de pirámides junto a la muerte por inanición de campesinos es coherente cuando se la relaciona con el conjunto de la organización social y de las significaciones sociales imaginarias del antiguo Egipto faraónico o la mesoamérica maya.

La coherencia no excluye en absoluto las divisiones, las oposiciones y las luchas internas. Las sociedades esclavistas o

feudales son perfectamente coherentes. Las cosas cambian con las sociedades capitalistas, sobre todo las de la madurez, en cuyo caso hay una innovación histórica que da lugar a otra discusión. Por lo general, la coherencia no peligra por que haya "contradicciones" entre la dimensión estrictamente imaginaria y la dimensión conjuntista-identitaria de la institución, ya que por regla general la primera tiene prioridad respecto a la segunda. Por eso es que en las sociedades cristianas la aritmética y el comercio no fueron entorpecidos por la ecuación fundamental, y mucho más importante que la aritmética, 1 = 3 implícita en el dogma de la Santísima Trinidad.

A esto corresponde también la recíproca implicación imaginaria de las "partes" de la institución y de las significaciones imaginarias sociales. Se trata no sólo de sus recíprocas dependencias seudo- "funcionales", sino sobre todo de la unidad y el parentesco sustantivo y enigmático entre artefactos, regímenes políticos, obras de arte y tipos humanos pertenecientes a una misma sociedad y a un mismo período histórico. Inútil es recordar que cualquier idea de explicación "causal" o "lógica" de tal unidad carece de todo sentido.

2. Por otra parte, las instituciones y las significaciones imaginarias sociales deben ser *completas*. Tal es, de manera clara y absoluta, el caso de las sociedades *heterónomas*, determinadas por *la clausura de la significación*. El término "clausura" debe tomarse en su sentido estricto, matemático. Los matemáticos dicen que un cuerpo algebraico está *clausurado* cuando en cualquier ecuación escrita con elementos del cuerpo las soluciones también son elementos de dicho cuerpo. Cualquier interrogante que tenga sentido dentro de un campo clausurado, en su respuesta reconduce a ese mismo campo. En una sociedad clausurada, cualquier "pregunta" que pueda formularse en el lenguaje de la sociedad también debe hallar respuesta en el interior del magma de significaciones sociales imaginarias de esa misma sociedad. Esto entraña ni más ni menos que la imposibilidad de cuestionar la *validez* de las instituciones y significaciones sociales. La exclusión de ese tipo de preguntas queda asegurada por el establecimiento de

una fuente *trascendente*, extra-social de las instituciones y las significaciones, o sea de una religión.

(IV) Algunos comentarios adicionales sobre el término *significaciones* imaginarias sociales ayudarán a evitar malentendidos. Elegí el término "significaciones" por considerarlo el menos inadecuado para aquello a lo que apunto. Pero de ningún modo debe tomárselo en un sentido "mentalista". Las significaciones imaginarias sociales crean un mundo propio para la sociedad considerada, en realidad ellas *son* ese mundo; y ellas forman la psique de los individuos. Crean una "representación" del mundo, incluida la sociedad misma y el lugar que ésta ocupa en ese mundo; pero esto no es en absoluto un *constructum* intelectual. Esto va a la par con la creación de un *empuje* o tendencia de esa sociedad (una intención global, por así decir) y de un humor o *Stimmung* específico –un afecto o una nebulosa de afectos que impregnan la totalidad de la vida social. Por ejemplo, la *fe* cristiana es una creación histórica pura y específica que comporta "metas" personales (ser amado, ser salvado por Dios, etc.) y sobre todo extraños y particulares *afectos*, totalmente incomprensibles (y aberrantes, *môria*, dice Pablo con todas las letras) para cualquier griego o romano clásico (y también para cualquier chino o japonés). Esto es comprensible si recordamos que la sociedad es un ser para sí.

Sublimación, pensamiento, reflexión

La sublimación –noción muy poco elaborada por Freud, que decía: "habría que volver sobre ella"– es el proceso mediante el cual la psique es llevada a remplazar sus objetos propios o privados sin investidura, incluida su propia imagen para ella misma, por objetos que existen y valen en y por su institución social, y a hacer de ellos "causas", "medios" o "soportes" de placer para la psique misma.

Encontramos aquí esa conversión masiva que caracteriza al surgimiento de la humanidad, es decir la sustitución del placer de órgano por el placer de representación y la aparición –a través de las obras del imaginario social– de la institución, y por lo tanto la creación de *objetos,* propiamente hablando, *invisibles* (en tanto sociales los objetos son invisibles; vemos un tomate o un auto, pero nunca vemos la mercancía tomate o auto; la mercancía es una significación imaginaria social), o mejor dicho *imperceptibles.* Y encontramos un hecho primordial: la imaginación singular, desligada de la pulsión, deviene capaz de ofrecerle a la psique objetos públicos como objetos de investidura.

Dijimos que Freud usa la palabra pensamiento para designar tanto a los grupos de representaciones (e incluso a la representación misma) como a sus procesos de enlace: por eso habla de "pensamientos del sueño". Por mi parte prefiero hablar de representaciones y de enlace de las representaciones, ya sean éstas casi obligatorias o casi aleatorias. Es preferible, de acuerdo con el uso, reservar el término pensamiento a actividades más o menos concientes.

Está claro que en su sentido de simple funcionamiento conciente –en cuyo caso para Freud se trata de una función yoica–, el pensamiento se efectúa primero en una doble *clausura.* Como todos los funcionamientos del Yo en sentido psicoanalítico, también éste está subordinado a los "intereses del Yo", sometido a las tracciones opuestas del principio de placer y el principio de realidad. Resumiendo, ese pensamiento está al servicio de las pulsiones bajo coacción (no siempre respetada) de considerar la realidad. Esto ya acota seriamente su círculo de acción. Pero para el individuo socializado esa realidad es esencialmente la realidad social (aprender que el fuego quema no es gran cosa). La consideración de la realidad social traduce una necesidad de la existencia del sí mismo (soi) como tal en ese medio esencialmente no-biológico que es la sociedad. Pero sería una superficialidad entender por esto únicamente las "prohibiciones" y las órdenes positivas que el individuo aprende a respetar al socializarse. Se trata de las

condiciones esenciales del pensamiento del individuo, cuyos marcos, categorías y contenido le son impuestos en sus grandes líneas por su fabricación social. Este se desarrolla bajo el signo de la repetición, repetición que en general se puede calificar de "patológica": para convencernos no tenemos más que pensar en las sociedades arcaicas o simplemente tradicionalistas (y en la nuestra también). Esta repetición "social" se detalla y se especifica como repetición "individual" (sin significación psicoanalítica, por así decir).

Aquí conviene explicitar en forma suplementaria el término clausura. Básicamente, clausura quiere decir que no se puede cuestionar lo que ya ha sido pensado. Ahora bien, a partir del momento en que en toda sociedad humana hay lenguaje, existe la posibilidad de preguntar. Pero lo que caracteriza a la inmensa mayoría de las sociedades es que esas preguntas quedan siempre limitadas y no pueden superar, alcanzar o acotar eso que para la sociedad o la tribu son, por usar una metáfora, los axiomas de la institución social, sus reglas de inferencia y sus criterios deductivos. Es inconcebible que en cualquier lenguaje que sea resulte imposible preguntar: "¿Fue Fulano o fue Mengano el que hizo esto?", "¿Había un león ayer a la entrada de la aldea?". El otro contestará que sí o que no, y podrá mentir o equivocarse. Pero todo eso está clausurado. Nadie puede preguntar si es cierto o no que la tierra está arriba de una enorme tortuga. Eso tiene que seguir siendo incuestionable. En una sociedad arcaica nadie puede cuestionar los mandamientos ancestrales. En una sociedad cristiana nadie puede criticar los contenidos o el origen revelado de las Escrituras y lo mismo ocurre en una sociedad islámica con respecto al carácter sagrado del Corán. Se trata de axiomas definitivos que no son ni cuestionados ni cuestionables.

Nosotros no somos más inteligentes que nuestros antepasados, y mucho menos que los hombres primitivos. Incluso somos mucho menos inteligentes que ellos, ya que no sé de ningún científico actual capaz por ejemplo de inventar el tejido o de calcular la duración del año si no la conociera. Pero esa

inteligencia, ese pensamiento, se mueve dentro de la clausura instituida; y –ya que si no no habría habido historia–, con extrema lentitud a lo largo de milenios, algo de la creatividad, tanto de la psique como de la colectividad, se filtra en forma de cambio al ritmo de trabajo del guijarro, después de revolución neolítica, y así sucesivamente...

Entendido de esta manera, el pensamiento es estrictamente funcional a dos niveles: el nivel de la satisfacción, mal o bien, de las pulsiones del individuo; lo cual en esencia significa en términos freudianos el nivel del equilibrio alcanzado entre la realidad, siempre social, como dice Freud en *Tótem y Tabú* (1912) y las pulsiones del individuo. Y, por otra parte, el equilibrio o mejor aún la convergencia entre la multitud indefinida de acciones y metas de las personas y el funcionamiento global del edificio social. Este equilibrio se logró de mil y una maneras a través de la monogamia, la poligamia, la familia patriarcal, el sistema patrilineal o matrilineal, con Yavé, los dioses egipcios, los dioses griegos, los sacrificios humanos aztecas, la adoración de Jesucristo y la loca carrera en pos de la ganancia. Con relación a este equilibrio siempre es posible la transgresión, pero una transgresión en esencia siempre codificada. Está la transgresión explícita de las normas sociales, prevista y sancionada (cuando la imposición de sanciones se debilita o se vuelve aleatoria las normas dejan de ser normas en sentido sociológico). Existe la enfermedad, y no deja de ser interesante comprobar que casi en todas partes se la considera *signo* de alguna otra cosa, codificada y tratada como corresponde (por chamanes, hechiceros y demás). Por supuesto está el sueño, también sometido a interpretación codificada. Y más o menos eso es todo.

Tenemos que abrir un paréntesis acerca de la "pulsión de saber", o "pulsión epistemofílica" *(Wisstrieb)* de Freud. Como ya la traté más detenidamente en este mismo libro[40] voy a limitarme a

40. Ver "Pasión y conocimiento" aquí mismo, p. 147 y sig.

lo que está en relación directa con la presente discusión. Esta "pulsión" extrañamente nombrada (al menos a la luz de la posterior determinación freudiana de la pulsión como "frontera entre lo somático y lo psíquico") es en verdad la forma que adquiere la búsqueda de sentido por parte del ser humano singular a partir de la ruptura de su estado originario "autístico" o "monádico". No nos vamos a ocupar aquí de los "objetos" que privilegia ("de dónde vienen los niños" = cuál es mi origen, quién soy), ni de las construcciones imaginarias (fantaseadas) a través de las que se satisface al principio (teorías sexuales infantiles). Lo importante es que esa *Wisstrieb se satura* casi siempre por absorción de la teoría sexual social y de la teoría cósmica social. (No nos concierne aquí la remanencia en el inconciente de las fantasías ligadas a las teorías sexuales infantiles). En general la búsqueda de sentido se ve colmada por el sentido que la sociedad ofrece e inpone –las significaciones imaginarias sociales–. Esa saturación corre pareja con el cese de la interrogación: para toda pregunta hay respuestas canónicas o "funcionarios" sociales (magos, sacerdotes, mandarines, teóricos, secretarios generales, científicos) que las poseen. En sí misma y por sí sola la perspectiva psicoanalítica es totalmente incapaz de dar cuenta del hecho de que hay una *Wisstrieb* que se detiene y una *Wisstrieb* que no se detiene –o de la diferencia entre la sublimación de los escitas y la sublimación de los griegos. Edipo y su búsqueda no se dan en todas las culturas.

Pensamiento no quiere decir reflexión. La reflexión aparece cuando el pensamiento se vuelve sobre sí mismo y se interroga, no sólo acerca de sus contenidos particulares sino acerca de sus presupuestos y fundamentos. Claro que de acuerdo con todo lo que acabamos de decir, esos presupuestos y esos fundamentos no le pertenecen, sino que le son brindados por la institución social: entre otras cosas por el lenguaje, por ejemplo. La verdadera reflexión es *ipso facto* cuestionamiento de la institución social dada, crítica de las representaciones socialmente instituidas, eso que Bacon llamaba los *idola tribu*, expresión a la que cabe atribuirle un

sentido mucho más amplio que el que su autor le otorgaba. Ese cuestionamiento de las representaciones tribales es lo que por ejemplo aparece cuando Tales y otros empiezan a decir: los griegos cuentan lindas historias, pero que *lo que verdaderamente es* ...; o cuando Heráclito acusa a los poetas (mitólogos) de no saber lo que dicen. Es lo que Freud expresa al arribar a Estados Unidos con su famoso: "no saben que les traemos la peste". La peste psicoanalítica es el cuestionamiento de todas las representaciones instituidas acerca de la maravillosa inocencia infantil, la vida sexual del hombre, su altruismo y bondad, su bien definida y pura pertenencia a uno u otro sexo, etc. Las representaciones relativas a la sexualidad son obviamente una de las piedras angulares del edificio social instituido.

El surgimiento de la reflexión sólo puede darse a través de una fundamental conmoción y modificación de todo el campo histórico-social, ya que implica la simultánea y recíprocamente condicionada emergencia de una sociedad donde ya no hay verdad sagrada (revelada) y de individuos para quienes deviene psíquicamente posible cuestionar tanto el fundamento del orden social (sin perjuicio de volver a aprobarlo llegado el caso) como el de su propio pensamiento, *vale decir de su propia identidad*. Queda claro entonces que la reflexión presupone y materializa la ruptura del pensamiento con la funcionalidad.

Del lado del sujeto la reflexión implica mucho más que eso que Kant llama "apercepción trascendental", es decir "la conciencia pura, originaria, inmutable" de la unidad de la conciencia, la "conciencia de la unidad necesaria [...] que liga todos los fenómenos según conceptos, es decir según reglas".[41] La reflexión implica el trabajo de la imaginación radical del sujeto.

41. *Crítica de la razón pura*, primera edición, traducción de Barni, p. 648.

En efecto, para que haya reflexión primero tiene que haber algo que sólo la imaginación radical puede dar: hay que poder representarse no como objeto sino como *actividad representativa*, como un objeto-no objeto. Se trata de ver doble *y verse* doble y de actuarse como actividad actuante. La reflexión es la transformación del pensamiento en objeto de sí mismo, contrapunto que subtiende al pensamiento del objeto mediante un retorno del pensamiento sobre sí mismo. Luego es necesario que el sujeto pueda desprenderse de las certezas de la conciencia. Ello implica la capacidad de dejar en suspenso los axiomas, criterios y reglas que cimentan al pensamiento como actividad meramente conciente y de suponer que otros (axiomas, criterios y reglas) todavía inciertos y tal vez todavía desconocidos, puedan remplazarlos. Se trata entonces de verse y de plantearse como ese ser puramente imaginario en todo el sentido de la palabra: una actividad que, aun teniendo contenidos posibles, no tiene ninguno seguro y determinado. En el momento de la verdadera interrogación reflexiva, ya cuestioné lo admitido hasta entonces por los demás y por mí mismo y eso concierne no a objetos triviales, sino a asuntos esenciales para mi pensamiento. Entreveo –o no– otras posibilidades, y durante esa fase tiendo a ser pura actividad suspendida entre el rechazo de algo, de algo que a partir de ese momento me veo obligado a rechazar, y la espera, la posibilidad de otra cosa para nada segura. Tiendo a ser pura actividad abierta como interrogante –o más bien tengo que plantearme como tal. Desde luego, es siempre a "mí" a quien planteo como sujeto de dicha actividad: *me* planteo como *objeto en tanto* actividad de interrogación y por esa vía también como "conciencia de una unidad necesaria". Pero a ese nivel la unidad no es enlace "de todos los fenómenos, ... según conceptos" o reglas; es la unidad de *la aspiración* de una ligadura aún por *hacer ser*, de enlaces y reglas *todavía por encontrar* al final de un proceso que suspende las reglas mismas de su desenvolvimiento. Por supuesto, no pueden cuestionarse en simultáneo todos los contenidos y

todas las reglas, pero sí puede planteárselos uno tras otro en calidad de provisoriamente suspendidos.

Todos esos elementos son condiciones intrínsecas (en el sentido ya definido) de la reflexión o pensamiento reflexivo. Provienen todos de la imaginación radical del sujeto singular y/o del imaginario social instituyente. Queda por recordar el rol fundamental de la imaginación que constituye su aporte al *contenido* de la reflexión y de la teoría. Dicho aporte consiste en la creación de *figuras* (o *modelos*) de lo pensable. Todo el trabajo teórico, toda la reflexión filosófica, toda la historia de la ciencia muestran que hay imaginación creadora fuente de figuras/modelos que de ninguna manera podrían considerarse empíricamente inferidos sino al contrario condiciones de organización de la empiria o, de manera más general, del pensamiento. Es imposible hacerle justicia en pocas páginas a este enorme tema, que exigiría –y exige sin rodeos– la reformulación de toda la historia de la filosofía y toda la historia de la ciencia según esta óptica: la de la creación de nuevos esquemas imaginarios que en cada caso sostienen lo pensable.[42] Pero debo limitarme a algunos breves apuntes.

La historia de la filosofía no es la historia de un "desarrollo racional" inmanente o forzado por la evolución de los saberes positivos, y mucho menos la historia de los humores y antojos de los filósofos. Es la historia de la creación de nuevos esquemas imaginarios (no de "conceptos") que intentan hacer pensable, o sea elucidar, la totalidad de la experiencia humana (incluido el desarrollo de los saberes) bajo coacción de coherencia interna y encuentro con el contenido y las formas de dicha experiencia. *Mutatis mutandis*, esto es válido

42. Ya di algunos ejemplos indicativos en otro lado. Ver, por ejemplo, el prólogo de *Encrucijadas del laberinto, op. cit.*, p. 17 y sig.; "Alcance ontológico de la historia de la ciencia", *Dominios del hombre, op. cit.*, pp. 451-452; aquí mismo en "Merleau-Ponty y el peso de la herencia ontológica", p. 187 y sig.

también en cuanto a la historia de las ciencias, con el agregado de consideraciones específicas acerca del objeto, la manera de proceder y el resultado perseguido: explicación en la ciencias naturales, comprensión en las ciencias sociales e históricas.

Vale la pena considerar algunos ejemplos concretos. El rol de la imaginación creadora se ve del modo más claro y preciso en el desarrollo de la matemática. La imaginación matemática (que Kant pretendía confinar a la intuición "común" de espacio y tiempo) es una acumulación increíble de entidades no intuibles –espacios de dimensión *n* o de dimensión infinita o fraccionaria, sin hablar de otras creaciones todavía más "irrepresentables" y sin embargo imaginarias. El vínculo con las "palabras", es decir con los símbolos matemáticos, es evidente e irrecusable, pero no son las combinaciones de "palabras" las que crean el pensamiento matemático, que en cambio debe construir paso a paso los simbolismos que lo engendran.

También en física, cada vez que hay un avance importante hay posición de dichas figuras, figuraciones de una idea o modelos vagamente intuibles de una teoría en vías de ser explicitada como tal. Sólo porque es bella citaré la historia del descubrimiento de la fórmula del benzeno por Kekulé, el gran químico orgánico del siglo pasado. Kekulé tiene un sueño donde aparece representado un círculo de seis serpientes en el que cada una le muerde la cola a la que tiene delante. Al día siguiente encuentra lo que buscaba en vano desde hacía tiempo: la fórmula estereoquímica hexagonal de la molécula de benzeno.

Voy a terminar tomando dos ejemplos del propio Freud. Releamos el *Proyecto* de 1895. ¿Qué otra cosa es el *Proyecto* sino un *constructum* imaginario de Freud que hace pensable lo psíquico? Están los diagramas, pero no sólo los diagramas; hay circulación de "cargas", barreras, proximidad o distancia entre neuronas, etc. Freud se fabrica una imagen mental, una figura, un modelo; se la fabrica porque reflexiona, pero

también reflexiona a partir de esa imagen sin la cual no podría reflexionar.[43] Un segundo ejemplo es dado por esa célebre frase de *Análisis terminable e interminable* donde Freud exclama: aquí tal vez habría que pedirle socorro a "la bruja metapsicología", y afirma "sin especular –casi digo fantasear– no se puede dar ningún paso adelante". Frase que como observó Serge Viderman fue suprimida por los primeros traductores franceses tal vez por pudor filial.[44] Vaya y pase que la metapsicología, vieja bruja que cocina sabrá Dios qué, sea llamada al rescate; pero confesar que en la base de la teorización hay "fantaseo", vale decir imaginación, la loca de la casa, arruinaría para siempre la respetabilidad teórica del psicoanálisis. Por supuesto que hay que "fantasear" algo acerca del aparato psíquico –como acerca de todo lo demás– para poder pensarlo.

Eso no quiere decir que esa "fantaseo", es decir la actividad de la imaginación, esté sustraída al control. No es éste el lugar para discutir con Popper y los popperianos. Apuntemos solamente que no habría nada que "falsear" si no hubiera algo ya "planteado", y que Popper y los suyos se quedan extrañamente mudos en cuanto al *origen de lo planteado*, como también sobre eso que tras la "falsación" vendrá a remplazarlo. Sencillamente no habría habido ciencia si en cada caso nos hubiéramos limitado a "falsear" alguna de las teorías prexistentes. Y la historia de la ciencia muestra que no fueron las "falsaciones" sino la creación de una nueva teoría lo que en cada caso permitió convalidar las "falsaciones" anteriores, que hasta entonces eran simples aporías, enigmas o dificultades (cf. la aparición de la teoría de la relatividad y de la teoría cuántica). Digamos también, por ejemplo, que lo que podemos imaginar y a partir de ahí teorizar sobre el aparato psíquico no es

43. Esta imagen es tan potente, además, que podemos encontrar sus elementos esenciales en el famoso artículo de McCulloch y Pitts cincuenta años más tarde.
44. G.W., XVI, p. 69. Cf. Serge Viderman, *La Construcción del espacio analítico*, París, Denoël, 1970, pp. 323-324.

"refutable", *falsable* en sentido popperiano, pero esto está lejos de abolir la distinción entre verdadero y falso. Se pueden decir infinidad de pavadas sobre el aparato psíquico (o sobre la sociedad ateniense o el nacimiento del capitalismo) y se puede demostrar que son pavadas. Pero las construcciones teóricas resistentes son pocas e infrecuentes. Y sin duda algo distingue (y distinguiría hasta para el popperiano más obtuso) a alguien que –como Freud– produce un modelo plausible del aparato psíquico de algún otro que dijera que todo se debe a que a lo largo de las neuronas circula mermelada de grosella. Hay infinidad de pavadas demostrables como tales, pero muy pocas ideas que *prima facie* se sostengan y puedan soportar un enfoque crítico.

Por lo general, una teoría novedosa e importante –Newton, Einstein, Darwin, y el propio Freud por no hablar de los filósofos– no sólo nunca es mera "inducción" sino tampoco el simple producto "por sustracción" de la "falsación" de las teorías prexistentes. Una teoría novedosa e importante es, *bajo coacción de los datos* (es a esto a lo que apuntan tanto la empiria como la "falsación") posición de una nueva figura/modelo imaginaria de inteligibilidad.

La reflexión es definible como el esfuerzo por *quebrar la clausura* en la que necesariamente estamos siempre capturados como sujetos, venga de nuestra historia personal o de la institución histórico-social que nos formó, vale decir que nos humanizó. En ese esfuerzo, la imaginación juega un rol central ya que el cuestionamiento de las "verdades establecidas" no es ni puede ser nunca un cuestionamiento en el vacío, sino siempre hermanado con la posición de nuevas formas y figuras de lo pensable creadas por la imaginación radical y sujetas al control de la reflexión, todo ello bajo la égida de un nuevo "objeto" de investidura psíquica, objeto no-objeto, objeto invisible: la verdad. Verdad, no como adecuación del pensamiento y la cosa, sino como el movimiento mismo que tiende a abrirle brechas a esa clausura en la que el pensamiento siempre tiende a encerrarse de nuevo:

De paso digamos que esta reflexión no sólo es lo que hace posible el psicoanálisis puesto que al fin y al cabo el psicoanálisis es una vuelta del sujeto sobre sí mismo y sobre las condiciones de su funcionamiento, sino que también puede servir como un elemento de la definición del fin de análisis (en los dos sentidos de la palabra fin). Superar la repetición es permitirle al sujeto salir del marco que le fijaba para siempre su propia organización, y abrirlo a una verdadera historia de la que pueda ser co-autor. Lo mismo vale para el propio analista. Su trabajo no puede seguir siendo vivo y fecundo si, más allá de las defensas, resistencias y corazas del paciente (y las suyas propias), no logra entrever algo de la imaginación radical singular de ese ser humano singular que tiene delante. Y eso se refleja en el propio analista, si es capaz de movilizar sus propios marcos, escuchar algo distinto, y pensar algo nuevo en lo cual por medio de la interpretación le permita al paciente encontrarse y entender que aunque siempre haya estado en ese lugar no está obligado a quedarse.

Por cierto, una vez más, y a menos que se quede en una interrogación vacía, todo pensamiento logrado establece a su vez una nueva clausura. La historia del pensamiento es también la historia de esas sucesivas clausuras –y aquello que vuelve imprescindible una actitud crítica con respecto a los pensadores de antaño. Pero es igualmente cierto que, de entre las formas así creadas, algunas poseen una misteriosa y maravillosa permanencia. Y que la verdad del pensamiento es ese movimiento mismo, en y por el cual lo ya creado se encuentra situado e iluminado de otro modo por una nueva creación de la que necesita para no hundirse en el silencio de lo simplemente ideal.

propia organización, y abrirla a una verdadera historia de
que pueda ser ... La misma vale para el propio
... Su trabajo ... puede seguir siendo vivo y fecundo si,
más allá de los síntomas, resistencias y ... del paciente (y
... logra entender algo de la imaginación
... singular ... que tiene deben-
... si es capaz de arrodi-
... y pensar algo
... la ... le permita
... que aunque siempre haya
... agotarse.

... que se queda en una

BIBLIOGRAFÍA*

Los artículos que no figuran en volúmenes se indican por sus títulos. Y los volúmenes se indican con las siguientes siglas:

SB *La Sociedad burocrática*
Tomo I. Las relaciones de Producción en Rusia
Tomo II. La revolución contra la Burocracia
Editions 10/18, París, 1973.
Ed. castellana: Tusquets Editores, Barcelona, 1976.

EMO *La Experiencia del Movimiento Obrero*
Tomo I. Cómo luchar
Tomo II. Proletariado y Organización
Editions 10/18, París, 1974.
Edición castellana: Tusquets Editores, Barcelona, 1979.

IIS *La Institución Imaginaria de la Sociedad*
Le Seuil, París, 1975.
Edición castellana: En dos volúmenes: "Marxismo y Teoría Revolucionaria" Tomo I (1983), y "El imaginario Social y la Sociedad" (1989).

CL *Les Carrefours du Labyrinthe*
París, 1978.
Ed. castellana: Dos extensos artículos sobre psicoanálisis:

* Esta bibliografía se limita a 1989, año de la primera publicación de este texto.

"Epilegómenos a una teoría del alma" y "Psicoanálisis, Proyecto y Elucidación" editados en la Argentina en un pequeño volumen –con el título del segundo artículo– por Editorial Nueva Visión, Buenos Aires, 1992.

CMR *Capitalismo Moderno y Revolución*
Tomo I. L'impérialisme et la guerre
Tomo II. Le mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne
Editions 10/18, París, 1979.
Edición castellana: Ed. Ruedo Ibérico, Madrid, 1970.
(Como autor figura "Paul Cardan" –es decir el seudónimo de C. Castoriadis con que se publicaron originalmente los artículos en "Socialisme ou Barbarie").

CS *Le Contenu du Socialisme*
Editions 10/18, París, 1979.

SF *La Société Française*
Editions 10/18, París, 1979.

DDH *Dominios del hombre, Encrucijadas del Laberinto*
Le Seuil, París, 1986.
Ed. castellana: Gedisa, Barcelona, 1988.

MM *El Mundo Fragmentado. Encrucijadas del Laberinto III*
Le Seuil, París, 1990.
Edición castellana: Altamira, Buenos Aires, 1993.
(Esta edición no incluye el artículo "El estado del sujeto hoy", previamente publicado en el volumen "Psicoanálisis, Proyecto y Elucidación").

MI *El Avance de la Insignificancia. Encrucijadas del Laberinto IV*
Le Seuil, París, 1996.
Edición castellana: Eudeba, Buenos Aires, 1997.

1947 "Sobre la cuestión de la URSS y el estalinismo mundial", SB, vol. 1, pp. 91-100.
1949 "Socialismo o barbarie", SB, vol. 1, pp. 139-183.
1951 "La dirección proletaria", EMO, vol.1, pp. 145-160.
1953 "Sobre la dinámica del capitalismo", Socialismo o Barbarie, núms. 12 y 13 (no reeditado hasta aquí).
1955-57 "Sobre el contenido del socialismo", CS, pp. 67-222 y EMO, vol. 2, pp. 9-88.
1958 "Proletariado y organización", EMO, vol. 2, pp. 123-248.
1960 "El movimiento revolucionario bajo el capitalismo moderno", CRM, vol. 2, pp. 47-258.
1963 "Recomenzar la revolución", EMO, vol. 2, pp. 307-366.
1964-65 "Marxismo y teoría revolucionaria", IIS, primera parte.
1968a "Epilegómenos a una teoría del alma...", CL, pp. 25- 64.
1968b "La revolución anticipada", SF, pp. 165-222.
1971 "Lo decible y lo indecible", CL, pp. 125-146.
1972a "Ciencia moderna e interrogación filosófica", CL, pp. 147-217.
1972b "Introducción general", SB, vol. 1, pp. 11-61.
1973a "Técnica", CL, pp. 222-248.
1973b "La cuestión de la historia del movimiento obrero", EMO, vol. 1, pp. 11-120.
1974a "La jerarquía de salarios e ingresos", EMO, vol. 2, pp. 427-444.
1974b "Autogestión y jerarquía", CS, pp. 301-322.
1975a "El imaginario social y la institución", IIS, segunda parte.
1975b "Valor, igualdad, justicia, política: de Marx a Aristóteles y de Aristóteles hasta nosotros", CL, pp. 249-315.
1976 "Reflexiones sobre 'desarrollo' y 'racionalidad' ", DDH, pp. 131-174.

III. Lo histórico-social y la psique

Hans Joas, L'institutionnalisation comme processus créateur. Sur la signification sociologique de la philosophie politique de Cornelius Castoriadis (La institucionalización como proceso creador. Sobre la significación sociológica de la filosofía política de Cornelius Castoriadis); Axel Honneth. Une sauvegarde ontologique de la révolution. Sur la théorie sociale de Cornelius Castoriadis (Una salvaguarda ontológica de la revolución. Sobre la teoría social de Cornelius Castoriadis); Hans G. Furth, La base dévelopentale de l'"imaginaire social" sous-jacent aux institutions sociales (La base del desarrollo del "imaginario social" subyacente en las instituciones sociales); Joel Whitebook, Intersubjectivity and the Monadic Core of the Psyche: Habermas and Castoriadis on the Unconsious; Jean-Pierre Dupuy, Individualisme et auto-transcendance (Individualismo y autotrascendencia)

IV. El mundo contemporáneo: la cuestión rusa y el capitalismo moderno

Philippe Raynaud, Société bureaucratique et totalitarisme. Remarques sur l'évolution du groupe *Socialisme ou Barbarie* (Sociedad burocrática y totalitarismo. Observaciones sobre la evolución del grupo *Socialismo o Barbarie*; Andrew Arato, Facing Russia: Castoriadis ant the Problem of Soviet Society; David Ames Curtis, Socialism or Barbarism: the Alternative Presented in the Work of Cornelius Castoriadis; Johann P. Arnason, The Imaginary Constitution of Modernity; Luc Ferry, Déclin de l'Occident? De l'épuisement libéral au renouveau démocratique (¿Declinación de Occidente? Del agotamiento liberal a la renovación democrática); Evelyne Pisier, La pensée 68 de C. Castoriadis (El pensamiento 68 de Cornelius Castoriadis)





V. Etica y política

INDICE

LOGOS

Esta edición
se terminó de imprimir en
RIPARI S.A
General J G. Lemos 246/48 Capital Federal,
en el mes de diciembre de 1998.